O USO RITUAL DAS
PLANTAS DE PODER
BEATRIZ CAIUBY LABATE
SANDRA LUCIA GOULART
(ORGS.)
FAPESP
chacruna
Institute for Psychedelic Plant Medicines
MERCADO LETRAS
E.BOCCARA 87

Conselho Editorial da Série Drogas, Política e Cultura
Beatriz Caiuby Labate (Chacruna Institute/NEIP)
Karina Biondi (UEMA/NEIP)
Frederico Policarpo (UFF/NEIP)
Henrique Carneiro (USP/NEIP)
Mauricio Fiore (CEBRAP/NEIP)
Taniele Rui (UNICAMP/NEIP)
Thiago Rodrigues (UFF/NEIP)

Beatriz Caiuby Labate
Sandra Lucia Goulart
(organizadoras)

O USO RITUAL DAS PLANTAS DE PODER

chacruna
Institute for Psychedelic Plant Medicines

MERCADO DE LETRAS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

O Uso ritual das plantas de poder [*livro eletrônico*] / Beatriz Caiuby Labate, Sandra Lucia Goulart (orgs.). – 1. ed. – Campinas, SP : Mercado de Letras, 2025. -- (Série drogas, políticas e cultura)
ePub

Apoio institucional: FAPESP
Varios autores.
Bibliografia
ISBN 978-85-7591-940-8

1. Alucinógenos - Rituais 2. Alucinógenos e experiência religiosa 3. Plantas ayahuasca I. Labate, Beatriz Caiuby. II. Goulart, Sandra Lucia. III. Série.

25-297841.0 CDD-299.84

Índices para catálogo sistemático:
1. Plantas alucinógenas : Uso ritual :
Religiões de origem sul-americana 299.84

capa: Studio Rotta Design Gráfico
Imagem da capa: Ernesto Boccara
gerência editorial: Vanderlei Rotta Gomide
Preparação de originais: Maria Clarice Sampaio Villac
Bibliotecária: Maria Alice Ferreira – CRB-8/7964

Chacruna Institute for Psychedelic Plant Medicines
1650 California Street # 10
San Francisco, CA 94109-4633 – USA
info@chacruna.net

DIREITOS RESERVADOS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA:
© MERCADO DE LETRAS®
VR GOMIDE ME
Rua João da Cruz e Souza, 53
Telefax: (19) 3241-7514 – CEP 13070-116
Campinas SP Brasil
www.mercado-de-letras.com.br
livros@mercado-de-letras.com.br

1ª edição
2025
FORMATO DIGITAL
BRASIL

Esta obra está protegida pela Lei 9610/98. É proibida sua reprodução ou armazenamento parcial ou total ou transmissão de qualquer meio eletrônico ou qualquer meio existente sem a autorização prévia do Editor. O infrator estará sujeito às penalidades previstas na Lei.

A nossos pais,
Antonio e Maria Ottilia Goulart
e Sonia e Gilberto Labate

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradecemos a todos os autores dos artigos desta coletânea, sem os quais este livro não seria possível. Agradecemos pela paciência, perseverança e pela confiança que depositaram em nosso trabalho.

A Wladimyr Sena Araújo, que participou da fase inicial de elaboração deste livro, somos especialmente gratas.

À professora Jean Langdon, pelo prefácio, sugestões e intercâmbios realizados durante o processo de elaboração deste livro.

A Anthony Henman, pelo diálogo sempre estimulante a respeito dos psicoativos, e particularmente por sua disposição em redigir a orelha do livro.

Ao antropólogo Pedro Luz, pela consultoria etnobotânica que prestou a alguns artigos.

A Renato Sztutman, pelas reflexões conjuntas acerca dos estados alterados da consciência.

Ao professor Robin Wright pelo interesse, incentivo e apoio que tem demonstrado por nossas pesquisas.

A todos que colaboraram com fotografias para este livro, nossos sinceros agradecimentos.
A Evelyn Ruman, pela assessoria na edição das imagens.

Aos integrantes do NEIP, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, do qual fazemos parte e onde compartilhamos nossas experiências acerca do estudo destas substâncias, travando densos debates sobre o tema. Agradecemos especialmente a Maurício Fiore, Thiago Rodrigues, Edward MacRae, Julio Simões e Henrique Carneiro, o qual contribuiu também para a redação da introdução desta coletânea.

A Ernesto Boccara pela bela imagem da capa.

Aos nossos familiares, irmãos (Márcia, Renata, Sabrina, Roberto) que, carinhosamente, sempre estimularam nosso trabalho. A Marcelo Gomes Justo, Helena Singer e a todos os amigos que nos incentivaram ao longo desses anos.

A Victor Nieto, Adriana Calabi, Carlos Minuano, Eduardo e Débora Gabrich, Léo e Chris Artése, Nilvana Tostes, Leopardo Sales Yawabanê Huni Kuin, Ivini Ferraz, Flavia Cymbalista, Jimmy Weiskopf e Luis Petry, queridos amigos e companheiros nas nossas experiências e pesquisas pelo mundo das plantas sagradas.

À Editora Mercado de Letras, por mais uma nova e bem sucedida parceria.

Ao nosso orientador, Mauro Almeida.

Beatriz Caiuby Labate e Sandra Lucia Goulart

SUMÁRIO

PREFÁCIO 13
Esther Jean Langdon

INTRODUÇÃO 29
Sandra Lucia Goulart, Beatriz Caiuby Labate e Henrique Carneiro

A ODISSÉIA PSICONÁUTICA: A HISTÓRIA DE UM SÉCULO E MEIO DE PESQUISAS SOBRE PLANTAS E SUBSTÂNCIAS PSICOATIVAS 57
Henrique Carneiro
As vertentes da psiconáutica ■ O uso militar ■ Usos psicoterapêuticos ■ O uso político dos alucinógenos e o movimento psicodélico ■ O uso religioso ■ O renascimento neo-psicodélico desde os anos 1980

PROFETAS DO PARIKÁ E CAAPI 83
Robin Wright
Introdução ■ A literatura etnológica sobre o pariká ■ Pariká e caapi entre os Baniwa ■ Pariká e o começo do mundo ■ Os poderes do pariká nas experiências xamânicas ■ Histórias de Kamiko e Uétsu mikuiri ■ Conclusões

"MAMBEAR COCA NÃO É PINTAR A BOCA DE VERDE":
NOTAS SOBRE A ORIGEM E O USO RITUAL DA COCA AMAZÔNICA 117
Juan Alvaro Echeverri e Edmundo Pereira
A coca amazônica ■ A coca nos mitos: esposa ou irmão ■ Fazer coca ■ Mambear coca ■ Considerações finais

VENENOS DIVINOS: PLANTAS PSICOATIVAS
DOS MACHIGUENGA DO PERU 187
Glenn H. Shepard Jr.
Introdução: venenos, remédios e plantas assombrosas ■ Introdução geral à cultura Machiguenga ■ Seripigari: o xamã tabaqueiro dos Machiguenga ■ Nicotiana tabacum: comida de xamãs e espíritos ■ Banisteriopsis caapi: "remédio de vomitar" ■ Brugmansia suaveolens: a autoridade máxima ■ Brunfelsia: presente do gavião real ■ Cyperus: remédio universal ■ Colírio para olho e alma ■ Conclusão

JUREMA E IDENTIDADES: UM ENSAIO
SOBRE A DIÁSPORA DE UMA PLANTA 219
Clarice Novaes da Mota
Introdução ■ Buscando pela jurema ■ As muitas faces da jurema ■ A jurema dos Kariri-xocó ■ A jurema dos rituais afro-brasileiros ■ A jurema européia-urbana

SUJEITOS DA JUREMA E O RESGATE DA "CIÊNCIA DO ÍNDIO" 239
Rodrigo de Azeredo Grünewald
Introdução ■ Das juremas indígenas à sua disposição religiosa ■ A jurema entre os índios do Nordeste ■ A jurema entre os Atikum ■ O experimentalismo contemporâneo com a jurema

A JUREMA DO RECIFE: RELIGIÃO INDO-AFRO-BRASILEIRA
EM CONTEXTO URBANO 279
Roberto Motta
Apresentação ■ Origens ■ Mestres, caboclos, ciganos, exus ■ Rituais ■ Consultas ■ Organização ■ Cura ■ Festa ■ Conclusão

BUITI: RELIGIÃO ENTEOGÊNICA AFRICANA 301
Giorgio Samorini
Introdução ■ Origens e história do Buiti ■ Sincretismo e mitologia buitista ■ Templos e parafernália do culto ■ As ngozé ■ O rito de iniciação

AYAHUASCA E XAMANISMO INDÍGENA NA
SELVA PERUANA: O LENTO CAMINHO DA CONQUISTA 319
Antonio Bianchi

NARRATIVAS DA ALTERIDADE: A AYAHUASCA
E O MOTIVO DE TRANSFORMAÇÃO EM ANIMAL 333
Luis Eduardo Luna
Introdução ■ Sinopse da botânica e da farmacologia da ayahuasca ■ A ayahuasca e a literatura antropológica ■ Transformação ■ Considerações finais

CONTRASTES E CONTINUIDADES EM UMA TRADIÇÃO RELIGIOSA AMAZÔNICA: OS CASOS DO SANTO DAIME, DA BARQUINHA E UDV 355
Sandra Lucia Goulart
Introdução ■ Dimensões conflitantes das religiões ayahuasqueiras ■ Raízes religiosas das linhas do Santo Daime, da Barquinha e da UDV ■ Diferenças, acusações e mediações ■ Conclusão: acusações, fronteiras e diversidade do campo religioso ayahuasqueiro

DIMENSÕES LEGAIS, ÉTICAS E POLÍTICAS DA EXPANSÃO DO CONSUMO DA AYAHUASCA 397
Beatriz Caiuby Labate
Introdução ■ A ayahuasca e a legislação antidrogas nacional e internacional ■ Uma crítica do discurso jurídico e a farmacologia da ayahuasca ■ O CONFEN e a legalização do uso ritual da ayahuasca ■ Uma polêmica à parte: a participação de menores de idade ■ A SENAD e as novas investidas ■ A fiscalização do IBAMA ■ O status jurídico da ayahuasca e a inserção dos grupos ayahuasqueiros na sociedade ■ O Santo Daime, a UDV e os meios de comunicação ■ A globalização do consumo da ayahuasca

SANTO DAIME E SANTA MARIA: USOS RELIGIOSOS DE SUBSTÂNCIAS PSICOATIVAS LÍCITAS E ILÍCITAS 459
Edward MacRae
Anexo 1: “Uma Bela História” ■ Anexo 2: “Santa Maria”

A FOLHA AMARGA DO AVÔ GRANDE: FLUXOS E REFLUXOS DO SAGRADO NO MACONHISMO POPULAR BRASILEIRO 489
Bruno César Cavalcanti
Introdução ■ Maconhismo antigo e formas do sagrado ■ Usos africanos e ambiência brasileira ■ A folha amarga do Avô Grande: conclusões

PREFÁCIO

Esther Jean Langdon[1]

Lembro-me bem do ano de 1968, quando, como aluna de pós-graduação, assisti a reunião da Associação Americana de Antropologia. O primeiro livro de Carlos Castaneda, *A Erva do Diabo* (1968), estava sendo lançado e um ar excitante permeava a reunião sobre suas experiências e percepções de uma outra realidade. Aquele livro chamou atenção para um novo olhar sobre os efeitos na consciência provocados pelos alucinógenos, assim chamados na época. Na mesma reunião, um seminário foi dedicado aos resultados de outras pesquisas, ressaltando a importância dessas substâncias nas culturas humanas. Michael Harner (1972), um pioneiro desta nova onda de pesquisa sobre o xamanismo, fazia parte do grupo. Um dos participantes argumentou que estas substâncias fizeram parte de nossa história, apresentando evidências do seu uso nos cultos de mulheres acusadas de bruxas na Idade Média. Outros documentaram a utilização de plantas de poder nas culturas alheias ou consideradas primitivas. O renascimento do interesse no impacto das substâncias psiquedélicas[2] na experiência humana ocupou uma posição central na pauta da reunião.

---

1. Pesquisadora do CNPq e Professora Titular da Universidade Federal de Santa Catarina.

2. Como denominar as substâncias psicoativas tem sido enfoque de debate ao longo

Essa posição central do interesse no tema dos estados alterados da consciência provocados por psiquedélicos não foi isolada; ocorria simultaneamente na cultura popular, como no movimento *hippie* no fim da década 1960, que experimentava o LSD, a mescalina e a maconha, exaltando estas experiências na suas expressões estéticas. Como Weber (1986) nos ensinou, as perguntas das ciências sociais são definidas pela etapa cultural e histórica. Em 1968, eu mesmo tinha assistido a uma performance de Timothy Leary num ginásio lotado, escutando a música psiquedélica e o discurso revolucionário da então "Era de Aquário": "*turn on, tune in, drop out*" – "se ligue, sintonize, e caia fora". Naquele mesmo ano de 1968, também viajei a Huautla de Jiménez, em Oaxaca, México, terra mazateca dos cogumelos e de Maria Sabina. Era ainda uma aldeia pequena localizada a uns cinqüenta quilômetros da rodovia pan-americana no sul do México. O acesso a Huautla era dado por uma via sinuosa e estreita que passava por uma região montanhosa. Essa estrada de terra estava tão ruim que a viagem levou bem mais tempo e causou mais estragos ao carro do que imagináramos quando saímos da rota principal em direção a Huautla. Finalmente, após várias horas, enxergamos suas casas brancas com telhas vermelhas no cume da cordilheira. Aproximando-nos mais, vimos ao lado da estrada uma velha perua Chevrolet com placas da Califórnia, abandonada na direção de saída do povoado por onde entrávamos. Naquela época, poucos veículos circulavam por ali e o estado daquele carro, com suas janelas quebradas como se esquecido por alguém que tivera de sair às pressas, para mim figurava-se como um sinal da revolução que começava a transformar aquela aldeia pacata. Gordon Wasson, o primeiro não-índio a ter permissão para participar no rito dos sagrados cogumelos em 1955 (Furst 1990, p. 131),

---

dos anos. Seguindo Sell, opto por usar o termo "psiquedélico". Sell adota psiquedélico, e não psicodélico, para não se referir a um estado psicótico e sim a uma substância que enriquece as manifestações da mente (Sell 1996, p. 353). MacRae, neste volume, seguido por outros autores, define "enteógeno" como termo para denominar, de forma não-pejorativa, certas substâncias, cuja ingestão provoca estados alterados de consciência, levando a estados de êxtase xamânico ou de possessão. Vale lembrar que apesar do fato de que o conceito de enteógenos tenha sido sugerido por Ruck, Bigwood, Staples, Ott e Wasson (1969), esse termo só se tornou dominante nas últimas décadas do século XX. Para uma discussão sobre as diversas denominações, ver Ruck, Bigwood, Staples, Ott e Wasson (1969), e também a introdução e o artigo de Carneiro, neste livro.

tornou o lugar famoso ao divulgar seus contatos com Maria Sabina, provocando as peregrinações dos *hippies* norte-americanos que em poucos anos transformaram Huautla num centro da rota internacional na procura de substâncias psiquedélicas, enfurecendo as autoridades mexicanas.

Nos estudos para o doutorado iniciado em 1968, desenvolvi o interesse nos métodos empregados pelos próprios indígenas em busca de soluções para seus problemas de saúde, e, dois anos depois, encontrei-me nas montanhas andinas no sul da Colômbia, pesquisando a etnomedicina dos índios do Vale do Sibundoy. Já trabalhava então com uma equipe interdisciplinar, procurando entender o sistema indígena da classificação das doenças, comparando-o com o de nossa biomedicina (Langdon e MacLennon 1979). Logo descobri que não poderia entender as noções nativas sobre etiologia e cura sem entender o sistema xamânico e o uso do yagé, um "chá" com base nas espécies dos cipos do gênero *Banisteriopsis* e outras plantas aditivas. Acabei participando, por longas horas, de rituais de cura, tomando yagé e conversando com os curacas.[3] Entre esses xamãs, conheci Salvador Chindoy, o velho informante dos pesquisadores que haviam passado por lá antes de mim (Bristol 1966; Seijas 1969; Schultes 1957). Homem carismático e jovial, e identificado por Schultes como um médico-herbalista famoso (Schultes e Raffauf 1992, p. 58),[4] ele me propôs um intercâmbio do seu saber com o do médico que trabalhava em nossa equipe. Transmiti a proposta ao nosso doutor, que não se interessou pela possibilidade.

Pouco depois de concluir meus estudos com os Sibundoy, encontrei-me com Scott Robinson, um antropólogo que acabara de terminar sua pesquisa com os xamãs Kofan (1996), na selva equatoriana perto da fronteira com a Colômbia. Foi ele quem sugeriu que eu deveria procurar os Siona, falantes de um idioma da família lingüística tucano e grupo amigável aos Kofan. Informou que a aparência dos Siona — que viviam rodeados de colonos, vestindo roupas dos brancos e cozinhando em panelas de alumínio — disfarçava o seu profundo conhecimento xamânico. Os registros históricos sobre as redes xamânicas na região relatavam que seus mestres-xamãs forneceram as preparações de yagé

---

3. No sul de Colômbia e também no Equador, a palavra *curaca* refere-se aos homens que são conhecidos como "os que tomam yagé" e que nós, talvez, chamaríamos de xamãs.

4. Ver (Schultes e Raffauf 1992, p. 59), para uma foto de Salvador Chindoy na década de 1950, aproximadamente..

e treinaram os aprendizes dos grupos andinos do Vale de Sibundoy. Com todos esses estímulos para conhecer mais o mundo do xamanismo, direcionei-me ao último reduto dos Siona no Rio Putumayo.

Nessa época, o yagé era pouco conhecido fora dos estudos etnobotânicos e antropológicos. Schultes e seus alunos estavam na região do nordeste da Amazônia colombiana desde os anos 1940. Nos anos 1960, houve uma renovação de pesquisa sobre xamanismo na antropologia, e entre os que aí pesquisaram estão Michael Harner e seu estudo sobre os Jivaro, Scott Robinson, sobre os Kofan, Janet Siskind,sobre os Sharanahua, Ken Kensinger,[5] sobre os Kaxinawa, e Gerald Weiss, sobre os Campa (Harner 1973). Porém, diferentemente da fama de Huautla e seus cogumelos em 1968, o nordeste da Amazônia ainda não estava na rota dos turistas em busca de experiência com o yagé. O exemplo mais notável ocorreu em 1953, quando o escritor William Burroughs visitou a região do baixo Putumayo, território dos xamãs Siona, Kofan e Inganos, procurando tomar o yagé. Devido a vários problemas, a viagem foi mal-sucedida e depois de poucos dias de estadia em Puerto Asis em procura de um xamã Burroughs continuou em frente, subindo a cordilheira em busca da selva peruana, onde então concentrou seus esforços em beber esse chá. Numa de suas cartas para o amigo e também poeta Alan Ginsberg, relata seus dias em Bogotá na busca de informações sobre o yagé. Ele descreve um certo "Doctor Schindler", caracterizando-o como obviamente sendo de Boston e da Universidade de Harvard (Borroughs e Ginsberg 1963, p. 9). O "Doutor Schindler", que lhe indicara o Putumayo como a região para encontrar a bebida facilmente, não podia ser ninguém mais do que Richard Evans Schultes, o pioneiro nos estudos etnobotânicos da *Banisterioposis* e professor de vários outros pesquisadores de etnobotânica, como Homer Pinkley, Andrew Weil, Melvin Bristol, Tim Plowman e Wade Davis.[6]

---

5. Kensinger uma vez me contou que a ayahuasca o salvou tanto de sua vocação evangélica como da antropológica. Primeiro, o afastou de seu trabalho missionário e, num outro momento, durante sua pesquisa antropológica, teve uma visão na qual uma mão enorme no céu estava jogando os nomes de grandes teóricos antropológos numa tigela de uma batedeira gigantesca. Conseguiu escalar a tigela para enxergar o que estava sendo batido, só para perceber que estava cheio de fezes.

6. Para uma história pessoal das pesquisas de Schultes e alguns de seus alunos na Colômbia, ver Davis (1996).

Na época da minha primeira pesquisa com os Siona, entre 1970 e 1974, o único curioso que lembro ter chegado até eles foi Andrew Weil, aluno de Schultes e autor do livro *Drogas e estados superior da consciência: um enfoque incrivelmente sadio do problema da droga* (s/d). Na sua breve passagem em busca de xamãs e dos conhecimentos tradicionais do yagé, os índios da região já lhe pareceram aculturados demais para oferecer alguma informação interessante. Weil retornou após poucas horas de visita. Os índios tampouco reconheceram o saber de Weil apesar de seu doutorado em etnobotânica, achando que aquele judeu careca com barba cumprida aparentava um padre franciscano dos tempos das velhas missões.[7]

A minha experiência com os Siona provou o contrário da impressão de Weil. Descobri que o sistema xamânico é central tanto na cosmologia quanto na vida cotidiana, e que todos os homens procuravam ser xamãs. Muitos dos mais velhos possuíam conhecimentos xamânicos.

Passei dias e dias ouvindo relatos de seus xamãs míticos e históricos, de suas experiências pessoais com o yagé, dos vôos xamânicos pelo outro lado da realidade, dos sonhos e de seus encontros ameaçadores frente ao mundo invisível. Aprendi sobre as mais de dezesseis variedades do cipó *Banisteriopsis* que conheciam e plantavam e as várias maneiras de preparar a infusão. Dependendo do lugar para onde queriam viajar, das cores, sons e ritmos que queriam experimentar, escolhiam os ramos e folhas de um desses cipós e misturavam com uma ou mais ervas aditivas (Langdon 1986). Também, como demonstra Shepard em relação aos Machiguenga neste livro, possuíam um vasto conhecimento sobre outras substâncias psicoativas para alterar a consciência.

Os anos entre os Siona marcaram-me profundamente, sacudindo as bases epistemológicas da minha visão do mundo, do sentido, e da verdade.

---

7. Em 1972, ouvi fofoca de que haveria "bruxos" utilizando cogumelos no Rio Caquetá (Colômbia), localizado ao norte do Putumayo. Naquela ocasião, não pude imaginar que essa fofoca não tratava de especialistas indígenas, já que essa era uma região bastante isolada e fora da rota do movimento psicodélico. Descobri vinte anos depois que se tratava de Luis Eduardo Luna, autor de um capítulo neste livro, e Terence McKenna, o pesquisador e militante norte-americano do movimento neo-xamânico. Provavelmente, essa foi a época em que Terence e seu irmão estavam preparando seu livro sobre suas experiências com cogumelos entre os índios Uitoto (McKenna e McKenna 1993, p. xxi).

Suponho que estas mudanças foram decorrentes de minha experiência pessoal e que provocaram meu encontro, aparentemente por acaso, no mesmo dia em que saí da minha pesquisa na selva, com um mestre místico. Como resultado desse encontro, que pode ser caracterizado como sincronicidade (Jung 1985),[8] embarquei num caminho espiritual esotérico que segui durante nove anos. Talvez por estar tão isolada na selva na maior parte daqueles três anos de pesquisa, não percebi o início da Era dos Enteógenos, hoje tornada famosa por Ott (1993). Numa carta a Scott Robinson, relatei as profundas transformações que minha experiência provocou-me e ele replicou que todos nós tínhamos que nos transformar em xamãs do mundo moderno. Fiquei perplexa frente a esse comentário, pois apesar de minhas transformações pessoais, não tinha nenhuma previsão do fortalecimento e renascimento das práticas xamânicas em outros contextos culturais e dos movimentos religiosos e místicos com as substâncias sagradas em sociedades complexas, como em casos documentados neste livro. Ainda menos, não imaginava a eminente transformação dos paradigmas científicos e a contribuição hoje oferecida pelos pesquisadores "psiconautas".

Essas divagações pelas minhas memórias pessoais talvez tornem esta introdução longa demais, numa tentativa de ressaltar a importância de *O Uso Ritual das Plantas de Poder* na sua capacidade de captar a multiplicidade da história dos últimos quarenta anos sobre as substâncias conhecidas como alucinógenas ou psicodélicas na década de 1960 e as denominadas atualmente "enteógenos".[9] Como antropóloga e pesquisadora, tenho acompanhado as pesquisas e os movimentos populares desde a minha primeira experiência com os cogumelos de Huautla em 1968, entre os Mazatecas. Nos anos com os Siona e Sibundoy, já percebia que os xamãs indígenas estavam desempenhando importantes papéis e influências não apenas dentro de suas próprias comunidades, mas também fora delas, e que esses eram papéis transformadores e dinâmicos.

---

8. Para Jung, a "sincronicidade" aborda a ligação entre certos acontecimentos cuja natureza é diferente da ligação causal das leis naturais conhecidas. Os acontecimentos sincrônicos exigem um outro princípio de explicação (Jung 1985, p. 1).

9. Ver nota 2.

Desde a minha chegada ao Brasil em 1983, estive ciente da expansão de cultos religiosos que utilizam a ayahuasca fora da região amazônica e entre membros da classe média e intelectuais. Desde então, vários de meus alunos estudaram diversos aspectos desses cultos, um deles prosseguindo sua pesquisa na Europa, analisando a expansão do culto do Santo Daime fora do Brasil (Groisman 2000). Como amiga de pesquisadores que se tornaram mestres do movimento psiconáutico, tais como Michael Harner (1972) e Luis Eduardo Luna (neste livro), também tenho acompanhado *workshops* e cursos experimentais com participantes que buscam novos conhecimentos e experiências. Porém, nunca as memórias aqui relatadas, dos percursos de minhas experiências e estudos, foram tão vividamente estimuladas quanto na leitura dos capítulos deste livro, que também me trouxe um entendimento sintetizador das transformações que fazem parte desses últimos quarenta anos, período chamado por Ott como "reforma enteogênica", e como "retorno à cultura arcaica", por McKenna (1995).

Crescimento de pesquisa sobre as plantas sagradas

Os capítulos sobre os usos nativos de preparações feitas de tabaco, coca, pariká, *Banisteriopsis* e outras substâncias refletem o crescimento de nosso entendimento sobre xamanismo e sobre os denominados conhecimentos tradicionais. As pesquisas realizadas a partir da década de 1960 foram marcadas pela busca de entender e respeitar estes saberes. O xamanismo deixa de ser visto como uma religião arcaica em vias de extinção. Os saberes tradicionais são hoje explorados como sistemas de conhecimento passados oralmente de geração a geração, válidos e resultado de milênios de convívio de cada grupo com seu meio-ambiente. Freqüentemente, os antropólogos chamam esse saber de "etnoconhecimento", num esforço de relativizar nossa ciência e ressaltar que ela não é a única que tem domínio sobre a verdade.[10] A partir do reconhecimento da credibilidade dos saberes não-ocidentais, surgem os campos interdisciplinares da etnomedicina, etnoecologia, etnobotânica, etnopsicologia, psicologia transpessoal etc. Os estudos sobre as substâncias psicoativas fazem parte desse movimento interdisciplinar, e o capítulo de Luna neste livro

10. Para mim foi gratificante quando um membro da banca examinadora de minha tese comentou que meu trabalho lhe provocou o entendimento que os Siona tinham um saber autêntico que nós não temos.

é um exemplo excelente dos resultados mais atuais dos esforços interdisciplinares. Cruzando o conhecimento neurofisiológico com etnologia e narrativas literárias sobre experiências com a ayahuasca, o trabalho do autor reforça ainda mais o potencial dos saberes nativos sobre tais substâncias.

Os artigos deste livro demonstram a variedade e a complexidade do conhecimento nativo na manipulação dessas preparações para fins particulares. Wright faz uma contribuição ao conhecimento do uso do pariká, Echeverri e Pereira, do tabaco e da coca amazônicos, e Samorini, da iboga, substância africana misteriosa pouco estudada até agora. O trabalho de Shepard destaca-se pela grande variedade de substâncias conhecidas, preparadas e manipuladas pelos Machiguenga do Peru para controlar ou induzir vários estados psicológicos. Finalmente, Bianchi faz uma importante observação na geografia do xamanismo no Peru: aquilo que é conhecido comumente como ayahuasca, a mistura de *Banisteriopsis caapi* com *Psicotria viridis*, utilizada entre grupos mestiços e urbanos para fins religiosos e curativos, não ocuparia um papel tão central no xamanismo indígena. Ele corretamente reconhece que há uma maior heterogeneidade nas práticas xamânicas indígenas do que nas práticas ligadas aos mestiços e às populações urbanas. No contexto estritamente indígena, várias técnicas e substâncias além da ayahuasca são empregadas para realizar a mediação do xamã com o mundo invisível. Estendendo esta observação aos outros estudos do livro, podemos dizer também que o uso da ayahuasca entre grupos não-indígenas representa só um fragmento da complexidade dos usos e conhecimento indígenas sobre as plantas psicoativas. Sem embargo, os novos usos representam também um importante fenômeno cultural, cuja compreensão pode e tem rendido análises fecundas, como podemos observamos verificar nesta publicação.

Estes artigos também contribuem para discussões teóricas relevantes nas pesquisas sobre o etnoconhecimento: entender e respeitar os saberes dos outros exige uma abordagem holística, que vá além de um reducionismo biológico, fisiológico ou essencialista. Assim, as substâncias sagradas estão profundamente embutidas nas culturas onde se encontram e seus poderes não podem ser entendidos independentemente de seu contexto. O trabalho sobre os Baniwa, de Robin Wright, demonstra que não é possível separar a experiência xamânica dos mitos, dos ritos e da história. Essas experiências transformam-se em história oral e por sua vez influenciam as novas experiências. As classificações nativas surgem da inter-relação entre processos biológicos,

culturais e subjetivos. Como argumenta MacRae neste livro, a reação provocada por essas plantas depende de seu contexto social, cultural e psicológico. Os efeitos da ingestão dessas substâncias não estão separados das experiências corporais e psicológicas vividas pelos sujeitos, e estas, por sua vez, estão ligadas aos valores, noções e saberes específicos de cada cultura.

Dinâmica social do uso das substâncias sagradas

Afortunadamente, nos últimos quinze anos, a expansão da ayahuasca entre as classes médias e nos centros urbanos no Brasil e no exterior tem sido pesquisada e divulgada. Uma coletânea representante desses estudos é *O Uso Ritual da Ayahuasca* (2002), co-organizada por Beatriz Labate, que também é uma das responsáveis por este livro. Essa obra trata do uso indígena, das religiões ayahuasqueiras brasileiras e dos estudos farmacológicos, médicos e psicológicos da ayahuasca. A soma dos capítulos apresenta tanto um quadro atual sobre as pesquisas do uso da ayahuasca nos seus vários contextos, quanto à história do movimento social dessas religiões.[11] Neste livro, o trabalho de Sandra Goulart dá continuidade aos interesses despertados na coletânea anterior, na qual também participou como colaboradora, contrastando agora as identidades do Santo Daime, da União Vegetal e da Barquinha.

As contribuições deste segundo volume vão além das discussões sobre ayahuasca; incluem outras substâncias, particularmente a jurema, utilizada por vários grupos étnicos. Até agora, os cultos da jurema têm sido pouco estudados e apenas recentemente os resultados começaram a aparecer. Certamente, a repressão aos cultos de jurema manteve sua importância desconhecida, e esta é provavelmente uma das primeiras publicações a fornecer uma visão geral e comparativa.[12] Malgrado o fato de que seu uso tenha sido documentado desde o século XVIII (Grünewald, neste volume) e divulgado pelo romance *Iracema*, de José de Alencar, no século XIX, as descrições eram fragmentadas e freqüentemente sob um olhar folclorista. Os trabalhos neste livro, representando as pesquisas mais atuais, ressaltam a dinâmica social dessa substância sagrada, trazendo uma nova luz sobre as interligações entre culturas locais e também sobre o papel da jurema nos processos de etnogênesis

11. O capítulo de Labate (2002) deve ser consultado para uma história das pesquisas sobre as religiões ayahuasqueiras.

12. Ver Motta e Albuquerque (2002) para uma outra publicação recente.

dos índios no Nordeste brasileiro. A jurema não pode ser reduzida a uma planta única, uma preparação única, um culto único, nem um grupo étnico único. Não há um caminho de direção única ou exclusiva guiando a transmissão do uso das substâncias, esse sendo do índio ao caboclo. Tal idéia simplifica a multiplicidade dos intercâmbios de tradições e dos processos de reapropriação e ressignificação das substâncias e práticas em novos contextos.

Os dados sobre os processos de ressignificação da jurema na transmissão desta tradição são pertinentes à observação de Bianchi sobre a ayahuasca no contexto peruano. A ayahuasca, como demonstra ele, é um termo que se limita à mistura de *Banisteriposis caapi* e *Psychotria viridis* e não às várias preparações indígenas, tratando-se, pois, de uma tradição mestiça e urbana que ultimamente vem sendo adotada pelos índios, freqüentemente em contextos diferentes dos tradicionais. A dinâmica da transmissão do uso da *Banisteriopsis* entre grupos consta no trabalho bastante conhecido de Taussig (1987), onde são tratadas as complexidades das relações interétnicas, do uso do yagé, e do xamanismo na Colômbia. Num livro ainda não publicado, Wright (2004) mostra que os xamãs indígenas do Rio Negro estão tentando aprender os poderes dos macumbeiros negros de São Gabriel da Cachoeira. Aqui, Samorini descreve um movimento semelhante na África com a reapropriação da iboga dos pigmeus pelo grupo étnico Fang.

O artigo de Cavalcanti, neste livro, sobre o uso sagrado da maconha entre os afro-brasileiros e índios, também contribui para caracterizar este quadro dinâmico da expansão e mudanças do uso de plantas sagradas através do tempo, espaço e grupos sociais.

Uma outra dimensão mostrada nos capítulos do livro é a expansão do local para o global. Não estou me referindo somente à expansão do Santo Daime e da União Vegetal para a Europa e os Estados Unidos, mas também a reapropriação das substâncias psicoativas e práticas xamânicas por terapeutas e pessoas que não são necessariamente adeptos das religiões coletivas, mas que fazem parte do movimento "neo-xamânico". Entre essas pessoas, encontramos curiosos, pesquisadores e aqueles que estão seguindo as práticas xamânicas para fins pessoais e individuais. Há vários terapeutas e centros terapêuticos utilizando ayahuasca e outras substâncias para fins curativos em países onde elas não sejam proibidas.[13] Estão seguindo os passos de Stanislav

13. Para o uso da ayahuasca em centros terapêuticos holísticos em São Paulo, ver Labate (2000). A autora estudou o que denominou *neoayahuasqueiros*, novas modalidades

Grof (1987), Naranjo (1973) e outros,[14] que iniciaram tais práticas nos anos 1960. Enquanto essas terapias enfrentam um futuro inseguro devido às controvérsias sobre sua legalidade, resta ainda uma avaliação plena dos resultados dessas novas experiências.

Novos paradigmas e domínios de conhecimento

Carlos Castaneda acabou publicando inúmeros livros traduzidos em várias línguas que lhe tornaram talvez a figura mais famosa do movimento neo-xamânico popular. Porém, ele foi marginalizado no mundo científico, e houve muitas tentativas de desacreditar suas experiências com a outra realidade. Hoje, a ciência está mais aberta às questões da subjetividade e as experiências pessoais e extraordinárias estão sendo mais bem recebidas (Narby 1998; Stoller 1984; Young e Goutlet 1994). Ainda existem preconceitos e ambigüidades no mundo acadêmico contra a experiência subjetiva e mística. Mas os paradigmas da ciência estão em transformação e este livro é uma contribuição nesse sentido. O movimento pós-moderno trouxe com ele o questionamento da "objetividade" da ciência cartesiana e atribuiu um novo valor à experiência "vivida". Isto tem exercido particular influência na antropologia – nos seus objetivos, métodos, e modos de escrever.

Assim, a antropologia está indo além do modelo das ciências naturais do século XIX, nas suas tentativas de incorporar as particularidades do contexto e da subjetividade para entender os efeitos das substâncias que dependem do contexto e da experiência subjetiva. Hoje a experiência subjetiva do pesquisador faz parte de sua análise. Este é o caso da maior parte dos autores aqui que podem ser caracterizados como psiconautas, pessoas comprometidas com o estudo dos enteógenos, no qual a experiência pessoal faz uma parte integral da pesquisa. Carneiro revela a história dos psiconautas pioneiros e elucida o valor e a contribuição de suas experiências pessoais. Grünewald traça a história recente de experimentos com a jurema por parte de antropólogos e terapeutas. O conjunto dos capítulos deste livro contribui para um olhar comparativo dessas experiências, possibilitando, a meu ver, uma mediação da tensão entre a subjetividade e a objetividade nas ciências

---

urbanas de consumo da ayahuasca.

14. Ver Furst (1990) para uma história das experiências com substâncias psicoativas na psicoterapia.

humanas hoje, permitindo que nem uma nem a outra seja privilegiada como o caminho para a verdade (Jackson 1996, pp.1-2).

Gostaria de chamar a atenção para mais um assunto pertinente com relação à contribuição que os estudos dos enteógenos podem oferecer às ciências humanas, que se refere ao entendimento limitado dessas últimas sobre os fenômenos religiosos e as experiências místicas. O nascimento das ciências humanas trouxe com ele a reafirmação da preeminência da razão no progresso das civilizações. A secularização do mundo foi vista como uma parte integral da evolução cultural e do desenvolvimento da humanidade. No entanto, o final do século XX comprovou o oposto e diversos eventos reafirmam que o papel da religião nas culturas humanas não reduziu, mas continua sendo bem mais importante no mundo atual do que antes imaginado. Aliás, a religião consta entre os fatores importantes das tensões e conflitos globais neste início do século XXI. Em vez do declínio das religiões, no Brasil e em outras partes do mundo estamos testemunhando o abandono em massa do Catolicismo e das Igrejas protestantes tradicionais para as evangélicas. Entre a classe média, há um abertura à nova era e uma transformação das tradições arcaicas. O uso de enteógenos nos cultos religiosos faz parte dessas tendências sociais. Simultaneamente, os pesquisadores e outros psiconautas continuam reafirmando suas experiências místicas, experiências que têm sido difícil para a antropologia aceitar como objetivamente válidas (Carneiro 2002, p. 140).

Como a antropologia, ou a ciência em geral, pode querer explicar tudo que este livro demonstra estar ligado com os enteógenos – os saberes, as experiências místicas e os movimentos religiosos e sociais que tratam de identidade, relações de poder, e intercâmbios? Narby sustenta que a análise acadêmica do xamanismo, visto por ele como as práticas e saberes ligados com substâncias psicoativas, coloca um paradoxo que denomina o estudo racional do não-racional (Narby 1998, p. 18).

Não sei se há uma resposta dentro das ciências, mas gostaria de terminar com uma reflexão feita por Clifford Geertz, na qual tenta ir além dos conceitos que cunhou em 1978, num artigo clássico de sua autoria, intitulado "A religião como sistema cultural" (Geertz 1978). Na época do artigo, Geertz tratou pouco as questões de poder e conflito na distribuição de conhecimento nas culturas (Keesing 1987; Ortner 1994). Sua definição de cultura como um sistema simbólico ignorou as implicações políticas das interações sociais, e sua definição de religião enfocou mais a experiência de transcendência e a mudança de perspectiva. No seu artigo mais recente , entretanto, Geertz (2000)

caracteriza o final do século XX como sendo o do movimento das identidades religiosas e dos assuntos religiosos até o centro da vida social, política e econômica, mas que não é um fenômeno unitário a ser descrito uniformemente. Nele, o significado, a identidade, o poder e a experiência (no sentido de William James) são tão profundamente emaranhados e mutuamente implicados, que não é possível indicar uma única fonte para a religião. Há uma variedade de "experiências religiosas", nas quais as inclinações pessoais do engajamento religioso se estendem para além do pessoal, alcançando os conflitos e dilemas da própria época. Geertz conclui que, para entender os eventos contemporâneos religiosos, ainda precisamos dos talentos e indagações de James, combinando a subjetividade e a paixão da experiência transcendental com uma percepção aberta frente ao estranho e ao extremo.

Entendo que *O Uso Ritual das Plantas de Poder* representa uma tentativa nessa direção.

Referências bibliográficas

CARNEIRO, H. (2002). *Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia.* São Paulo: Xamã.

CASTANEDA, C. (1968). *The teachings of Don Juan: A Yaqui way of knowledge.* Berkeley: University of California Press.

BURROUGHS, W. S. e A. GUINSBERG (1963). *The Yagé letters*. São Francisco: City Lights Books.

BRISTOL, M. (1966). "The psychotropic *Banisteriopsis* among the Sibundoy of Colombia", *in: Botanical Museum Leaflets*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, vol. 21, nº 5, pp. 113-140.

DAVIS, W. (1996). *One river: explorations and discoveries in the Amazon rain forest*. Nova York: Simon and Schuster.

FURST, P. (1990). *Alucinógenos e cultura*. Portugal: Editora Ulisséia (original em inglês publicado em 1976).

GEERTZ, C. (1978). "A Religião como sistema cultural", *in: A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 13-44.

_____. (2000). "The pinch of destiny: religion as experience, meaning, identity, power", *in: Available light: anthropological reflections on philosophical topics.* Princeton: Princeton University Press, pp. 167-186.

GROF, S. (1987). *Além do cérebro: nascimento, morte e transcendência em psicoterapia*. São Paulo: McGraw-Hill.

GROISMAN, A. (2000). *Santo Daime in the Netherlands: an anthropological study of a new world religion in a European setting*. Tese de doutorado, Golsdmith College, University of London.

HARNER, M. (1972). *The Jivaro*. Nova York: Doubleday.

_____. (org.) (1973). *Hallucinogens and shamanism*. Nova York: Oxford University Press.

_____. (1982). *The way of the shaman*. Nova York: Bantam Books.

JACKSON, M. (1996). "Introduction", *in: Things as they are: new directions in phenomenological anthropology*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 1-50.

JUNG, C. G. (1985). *Sincronicidade*. Petrópolis: Editora Vozes (original em alemão publicado em 1971).

KEESING, R. M. (1987). "Anthropology as an interpretive quest", *in: Current Anthropology*, vol. 28, nº 3, pp. 161-169.

LABATE, B. (2000). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Unicamp.

_____. (2002). "A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras", *in:* B. LABATE e W. S. ARAÚJO (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP.

LABATE, B. e W. S. Araújo (orgs.) (2002). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras/FAPESP.

LANGDON, E. J. (1986). "Las clasificaciones del yajé dentro del grupo Siona: etnobotánica, etnoquímica e historia", *in: América Indígena,* XLVI, 1, Cidade do México, pp. 101-116.

LANGDON, E. J. e R. MacLennon(1979). "Western biomedical and Sibundoy diagnosis: an interdisciplinary comparison", *in: Social Science and Medicine,* 13B,, pp. 211-220.

McKENNA, T. e D. McKENNA(1993). *The invisible landscape: mind, hallucinogens and the I Ching.* São Francisco: Harper Collins, (original 1975).

McKENNA, T. (1995). *O retorno à cultura arcaica*. Rio de Janeiro: Editora Record, (original em inglês publicado em 1991).

MOTA, C. N. da e U. P. de ALBUQUERQUE (orgs.) (2002). *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Edições Bagaço.

NARANJO, C. (1973). *The healing journey: new approaches to consciousness*. Nova York: Pantheon.

NARBY, J. (1998). *The cosmic serpent: DNA and the origins of knowledge*. Nova York: Jeremy P. Tarcher/Putman.

ORTNER, S. B. (1994). "Theory in antropology since the sixties", *in*: N. B. Dirks; G. Eley e S. B. Ortner (orgs.). *Culture, power, history: a reader in contemporary social theory.* Princeton: University of Princeton Press, pp. 372-411.

OTT, J. (1993). *Pharmacotheon: entheogenic drugs, their plant sources and history.* Kennewick, WA, Natural Products.

ROBINSON, S. S. (1996). *Hacia una comprensión del shamanismo Cofan.* Quito: Ediciones Abya-Yala.

RUCK, C. A. P.; J. BIGWOOD; D. STAPLES; J. Ott e G. WASSON (1969). "Entheogens", *in: Journal of Psychedelic Drugs*, 2, nº 1-2.

SCHULTES, R. E. (1957). "The identity of the Malpighiaceous narcotics of South America", *in: Harvard Botanical Museum Leaflets*, 18, pp. 1-56.

SCHULTES, R.E. e R. F. RAUFFAUF (1992). *Vine of the soul: medicine men, their plantas and rituals in the Colombian Amazonia.* Novo México, Synergetic Press.

SEIJAS, H. (1969). *Medical system of the Sibundoy indians.* Tese de Doutorado, Tulane University, Nova Orleans.

SELL, A. B. (1996). "Neurobiologia do xamanismo", *in:* E. J. M. LANGDON (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas.* Florianópolis: Editora da UFSC, pp. 353-361.

STOLLER, P. (1984). "Eye, mind and word in anthropology", *in: L'Homme,* XXIV, nº 3-4, pp. 91-114.

TAUSSIG, M. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing.* Chicago: University of Chicago Press.

WEIL, A. T. (s/d). *Drogas e estados superior da consciência: um enfoque incrivelmente sadio do problema da droga.* São Paulo: Editora Ground (original em inglês publicado em 1972).

YOUNG, D. E. e J.-G. GOULET (1994). *Being changed by cross-cultural encounters: the anthropology of extraordinary experience.* Ontario: Broadview Press.

WEBER, M. (1986). "A objectividade do conhecimento nas ciências sociais", *in:* G. Cohn (org.) *Weber,* Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática, pp. 79-128.

WRIGHT, R. (2004). "Hidden enemies: Baniwa witchcraft and sorcery", *in:* R. Wright e N. Whitehead (orgs.) *Darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia.* Durham: Duke University Press, pp. 82-108.

Peiote (*Lophopora wiliamsii*). (Foto: Jürgen Wischermann)

INTRODUÇÃO

Sandra Lucia Goulart,
Beatriz Caiuby Labate e
Henrique Carneiro

Esta coletânea nasce da necessidade de dar continuidade à discussão teórica e ao intercâmbio entre pesquisadores, iniciados com a preparação do livro *O Uso Ritual da Ayahuasca*, organizado por Beatriz Labate e Wladimyr Sena Araújo, com a colaboração de Sandra Goulart, publicado em 2002 pela Editora Mercado de Letras.

Estão contempladas, neste novo livro, substâncias tão diversas quanto a ayahuasca, o pariká, a Jurema, a iboga, a coca, o tabaco e a *Cannabis sativa*, entre outras. A presente coletânea, como se nota, não esgota todas as substâncias psicoativas utilizadas ritualmente em várias regiões do mundo. Ausências significativas nesse sentido são, por exemplo, os cactos, cujo princípio ativo principal é a mescalina. Esse é o caso do peiote (*Lophopora wiliamsii*), utilizado amplamente por grupos indígenas do México e pela Igreja Nativa Norte-Americana, e do San Pedro (*Trichocereus pachanoi*), substância que integra o complexo curandeirístico do norte do Peru. Tampouco são abordados aqui os diversos usos indígenas mesoamericanos dos cogumelos (gêneros *Conocybe*, *Panaeolus*, *Psilocybe*, *Stropharia*), que contêm psilocibina, entre outros princípios ativos. De qualquer forma, o livro procura abordar a diversi-

dade dos usos rituais de psicoativos presentes no Brasil e nas Américas, e conta ainda com uma experiência africana.

Todos os artigos presentes nesta coletânea são inéditos. A maioria dos autores aqui reunidos é oriunda do campo da antropologia, mas há também artigos de um historiador, um médico e um etnobotânico. Todos os pesquisadores possuem um vínculo bastante prolongado com seus objetos de estudo. Em alguns dos artigos, os autores revisitam as suas próprias pesquisas, abordando aspectos novos, como ocorre com Robin Wright. Embora já tenha escrito sobre a utilização do pariká no decorrer de duas décadas de pesquisas junto a esse grupo, é a primeira vez que Wright focaliza a sua reflexão sobre os significados simbólicos do consumo do pariká entre os Baniwa, colocando-o, inclusive, como fundamento de uma práxis histórica. As disciplinas corporais e sociais, vivenciadas pelos grupos indígenas usuários da coca e do tabaco amazônicos relatados por Echeverri e Pereira, são experimentadas, a seu modo, por alguns dos autores aqui presentes, que utilizam suas experiências pessoais também como fonte de pesquisa. Samorini, por exemplo, dá atenção especial ao sistema de iniciações do Buiti, que tem como objetivo produzir um suposto coma induzido, no qual ele tomou parte. Grünewald, estudioso dos Atikum há mais de uma década, revela o seu próprio envolvimento na produção, consumo e expansão da utilização do vinho da jurema para o contexto urbano do Rio de Janeiro.

Percebemos, ao longo dos trabalhos e discussões realizados na preparação da primeira coletânea, que o caso da utilização da ayahuasca em vários contextos culturais não constitui um fato único ou isolado e, longe de ser uma exceção, pode ser comparado a uma série de outros fenômenos, nos quais o consumo de uma substância psicoativa[1] é fundamental para a organização de conjuntos simbólicos e rituais bastante complexos. Observa-se que a utilização desse tipo de substância em contextos religiosos é também bastante comum e extensa, manifestando-se em diferentes culturas e épocas históricas. Este é o caso da jurema dos índios do Nordeste brasileiro, das folhas de coca mascadas

---

1. O termo *psicoativo* engloba o conjunto das plantas e substâncias químicas que agem sobre a mente. No começo do século XX, o farmacólogo Louis Lewin classificou-as em cinco grandes grupos: *excitantia*, *hypnotica*, *phantastica*, *euphorica* e *inebriantia*. Nos anos 1950, um grupo de cientistas encabeçado por J. Delay propôs a classificação em três grandes categorias: os psicoanalépticos (excitantes), os psicolépticos (sedativos) e os psicodislépticos (alucinógenos). Ver Seibel e Toscano (2001).

por povos da floresta colombiana, ou ainda de espécies de rapés de sociedades indígenas amazônicas, e de um arbusto africano extremamente potente, conhecido como *iboga*, do qual se utilizam a raiz e a casca. Todos os temas citados são objeto dos artigos deste livro, constituindo exemplos em que as plantas psicoativas, e os estados alterados e/ou ampliados de percepção, se associam à estruturação de sistemas culturais, rituais, religiosos e míticos.

Aliás, um dos termos propostos para designar as substâncias psicoativas é *enteógeno*. A expressão vem do grego e foi cunhada por Gordon Wasson (Ruck, Bigwood, Staples, Ott e Wasson 1969) para se referir às plantas que são usadas como meio de se atingir um contato com o mundo espiritual e com os seres divinos.[2] A designação *enteógeno* é adotada por alguns estudiosos, aparecendo em alguns artigos desta coletânea, na medida em que ela se opõe ao termo "alucinógeno", o qual, remetendo à idéia de "alucinação", tenderia a reduzir as experiências baseadas no uso de substâncias alteradoras da consciência a uma percepção falsa e ilusória da realidade – associando-as, muitas vezes, a casos patológicos –, além de enfatizar apenas as alterações perceptivas, em detrimento daquelas afetivas e intelectivas, que também caracterizam os efeitos destas substâncias.[3]

O termo enteógeno, ao contrário, enfatizaria o caráter autêntico destas experiências, conforme destaca a importância das mesmas para a constituição

---

2. O termo *enteógeno* deriva do grego antigo. *Entheos* significa "inspirado ou possuído por um Deus" e o sufixo *geno* designa "geração, produção de algo" (Liddell e Scott 1997). Portanto, uma tradução possível para *enteógeno*, que tem forma de adjetivo, é "aquilo que produz uma inspiração ou possessão divina". Edward MacRae dá o seguinte significado para enteógeno: "aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si" (1992, p. 16).

3. Encontramos várias fontes para a origem do termo "alucinação". Uma delas sustenta que "alucinógeno" deriva do grego. *Al'uein* ou *hal'uein* significa "vagar na mente" ou "estar desgostoso", "estar ausente, alheio e perplexo (...)" ou ainda "estar fora de si", por exultação ou alegria (Ernout e Meillet 1967). Assim, seria possível, talvez, estabelecer uma associação entre "alucinação" e "êxtase", que quer dizer exatamente "estar fora de si" (seja por tristeza, perplexidade ou alegria), do grego: *ek* = fora; *stasis* = estar (Liddell e Scott 1997). De acordo com Narby (1997), por sua vez, o termo "alucinógeno" vem do latim *hallucinari*, "errar com seu espírito, divagar". Esta informação é corroborada por outros dois dicionários: o norte-americano Webster's II e o francês Petit Robert. Narby (1997, p. 180) afirma que foi apenas no século XV que o termo *alucinar* adquiriu o sentido pejorativo de "equivocar-se".

de realidades rituais, mitológicas e religiosas.[4] Porém, vale lembrar que a designação *enteógeno* não é consensual. Narby (1997, p. 180), por exemplo, afirma não optar por este "neologismo" porque ele apenas representaria o acréscimo, a um debate já bastante complicado, de um termo de difícil compreensão.

Uma outra denominação proposta para plantas e/ou substâncias alteradoras da consciência é *psicodélico*.[5] Esta noção foi criada pelo psiquiatra Humprey Osmond nos anos 1950 e, posteriormente, incorporada pelo movimento da contra-cultura dos anos 1960 e 1970. Ao contrário do termo *enteógeno, psicodélico* passou a enfatizar os conteúdos laicos das experiências com esse tipo de substância, deixando de lado os significados religiosos das mesmas.[6]

---

4. Quando falamos em *realidades rituais*, *mitológicas e religiosas* estamos pensando na discussão empreendida por Mircea Eliade sobre esses sistemas simbólicos. O autor sustenta que o mito não deve ser entendido como "fábula" ou "ficção", e sim como uma "história verdadeira", sagrada e exemplar para as sociedades das quais ele faz parte (Eliade 1986, p. 7).

5. *Psychedelic* não é uma palavra grega, mas possui étimos gregos: a palavra *psyché* designa uma personagem da mitologia grega e, em geral, "alma"; *delic* é aquilo que é "visível", "claro", "manifesto". Assim, a tradução literal para *psychedelic* é: "aquilo que revela o espírito ou alma" (Houaiss 2001). Em inglês, *psychedelic* é um vocábulo de grafia irregular. De acordo com a origem etimológica, dever-se-ia grafar *psychodelic*. Mas, a palavra *psychedelic* foi eleita e adotada por muitos estudiosos do tema para evitar a associação destas substâncias com psicose (Ott 1993, pp. 103-105; ver também Ott 1995, pp. 128–129). O termo *psicodélico* foi introduzido no Brasil, a partir do inglês *psychedelic*, em 1957 (Houaiss, *op. cit.*). Há, entretanto, um problema na tradução do termo, pois tanto em português quanto em espanhol as traduções incorporam a raiz *psico*, a qual se pretendia evitar na versão inglesa, uma vez que estava relacionada ao estigma *pshyco*.

6. No artigo de Henrique Carneiro, publicado nesta coletânea, utiliza-se a noção de "psicodélico" tal como ela foi adotada a partir dos anos 1960, ou seja, após sua popularização nos movimentos culturais contestatórios desse período. Mas, na verdade, alguns autores argumentam que, embora o termo tenha ficado estreitamente vinculado a esses movimentos culturais, ele abarcava, inicialmente, também um sentido e um conteúdo sagrado. Assim, para Ott (1993, pp. 103-105), psicodélico é um "enteógeno, planta sacramental ou inebriante xamânico que evoca o êxtase religioso (...)" mas, ao mesmo tempo, possui uma conotação moderna de "era psicodélica" e outros fenômenos similares, associados com o uso

Um outro termo que passou a se tornar comum a partir dos anos 1960 foi *plantas de poder*. Esta noção também está ligada ao contexto da contracultura, sobretudo à concretização desse movimento no Brasil. O termo está, ao mesmo tempo, associado às obras de Carlos Castaneda, o qual tornou famosas as experiências com algumas destas plantas, como o cacto peiote (*Lophophora wiliamsii*) – que contém o alcalóide mescalina –, alguns tipos de cogumelos, como os da espécie *Psilocybe* e o estramônio (*Datura stramonium*). Essas substâncias, entre outras, aparecem em vários dos livros de Castaneda, e, ao menos em dois destes, são parte essencial do conjunto de conhecimentos sagrados de um suposto índio yaqui, o mestre-feiticeiro Don Juan (Castaneda 1968 e 1971). O próprio Castaneda passou por um processo de iniciação e aprendizado com o mestre Don Juan, narrado inicialmente na sua primeira e mais conhecida obra, *The Teachings of Don Juan* (1968), no qual o consumo constante de plantas psicoativas é central.

Nos livros de Castaneda, Don Juan, invariavelmente, afirma que essas plantas funcionariam como veículos que possibilitariam aos homens entrar em contato com "forças" ou "poderes", e que isto, por sua vez, permitiria que o aprendiz se tornasse um *homem de conhecimento*. Um outro ponto importante e bastante enfatizado nos ensinamentos de Don Juan, de acordo com Castaneda, era o de que os estados de percepção e consciência produzidos pelo consumo dessas plantas não deviam ser entendidos como alucinações e sim como realidade, embora se tratasse de uma realidade diferente e não imediatamente perceptível.

Não nos interessa aqui entrar no debate sobre a produção de Castaneda, defendendo ou mesmo discutindo a veracidade de seus relatos, tema bastante controverso.[7] Para os objetivos desta coletânea, o que importa reter da obra de

---

não-tradicional de substâncias como o LSD. De fato, historicamente, o termo foi investido de conotações artísticas e políticas da cultura *pop* dos anos 1960, tornando-se incongruente, por exemplo, falar de um xamã tradicional que utiliza "psicodélicos" ou uma planta "psicodélica" – mesmo que a conotação original não tenha visado excluir esses tipos de uso.

7. Para uma crítica da veracidade da obra de Castaneda, ver De Mille (1980). Outra obra que levantou discussões semelhantes é aquela sobre a trajetória do curandeiro e ayahuasqueiro peruano Manoel Córdova-Ríos, descrita por F. Bruce Lamb. Para uma defesa do papel positivo da "imaginação" na criação desta última narrativa, ver Luna e White (2000, p. 8).

Castaneda é o destaque a uma visão de mundo que não só concebe como positivo o consumo de uma substância psicoativa, como também enfatiza a relevância desse para a aquisição de um conjunto de conhecimentos acerca da realidade. Por isso, as *plantas de poder* poderiam assim ser denominadas na medida em que elas ampliam e aprofundam a visão e percepção humanas ordinárias. É nesse sentido que a noção é utilizada no título do presente livro.

Embora o termo *planta de poder* pareça ter surgido no contexto da contra-cultura e posteriormente ter se popularizado bastante junto a uma determinada população fortemente influenciada por uma cultura *new age* cosmopolita, ele foi eleito por nós justamente por se aproximar mais de concepções das sociedades tradicionais sobre as propriedades e características dessas plantas. *Planta de poder* possui afinidade, por exemplo, com a concepção Machiguenga abordada por Sheppard nesta coletânea, os quais nomeiam estas plantas *kepigari*, que se traduz como "tóxico", "veneno". O veneno, entretanto, não é considerado negativo, já que é através da intoxicação que ocorre a cura. Aliás, toxicidade física, efeitos mentais e transcendência espiritual não estão dissociados do ponto de vista Machiguenga, pois o efeito dessas plantas está ligado também a euforia do êxtase e a viagem ao mundo dos ancestrais, a partir de onde se ordenam relações cósmicas centrais para o grupo.

Essas plantas são consideradas muitas vezes habitadas por um espírito, por uma mãe, são seres inteligentes, com personalidade própria, com os quais podemos nos relacionar e aprender. Esses seres são descritos pelos Machiguenga como "assombrosos", por isto estas substâncias também são classificadas como "plantas assombrosas". Nesse sentido, outro termo adequado é aquele proposto por Luis Eduardo Luna (1986), *plantas maestras*, isto é, *plantas professoras* – cuja origem está associada mais estritamente ao vegetalismo peruano *mestizo*.

Por outro lado, o termo *plantas de poder* também se relaciona a noções e ao imaginário próprio de fenômenos mais contemporâneos do consumo de tais substâncias, como é o caso, por exemplo, das religiões ayahuasqueiras brasileiras, as quais ressignificaram várias das concepções do vegetalismo peruano estudado por Luna (Goulart 1996).

Mas o que exatamente pretendemos quando falamos em *uso ritual* de *plantas de poder*? A idéia inicial era separar os usos rituais dos usos não-rituais de psicoativos, isto é, considerados desregrados (denominados pelo senso

comum freqüentemente como "uso de drogas"). Uma questão imediata que se apresenta então é: *o que é ritual?* De importância política e muitas vezes nativa, o conceito possui uma longa historicidade na antropologia e sua definição está longe de ser consensual. Evidentemente, não é possível estabelecê-la aqui, porém algumas pequenas considerações podem ser feitas.[8]

Pode-se dizer que a maior parte das teorias antropológicas concebe o ritual como uma ação simbólica que marca uma diferença em relação às atividades cotidianas, seja em termos de forma, seja em termos de função. Durkheim (1989) enfatizou o ritual como a passagem da desordem para a ordem, a domesticação do caos, mediante o fortalecimento dos vínculos do indivíduo com a sociedade. Nessa linha de interpretação, explorada por vários antropólogos, o ritual é, sobretudo, um meio de afirmação da unidade e integridade da estrutura social, mesmo que envolva representações de conflitos em torno de normas sociais (Gluckman 1963). Turner (1974a, 1974b) utilizou a noção de *rito de passagem* de Van Gennep (1978) – que compreendia fases de separação, liminaridade e reagregação – para pensar o ritual como um processo capaz de incluir, na fase liminar, a recusa da estrutura social. Tratando de situações da sociedade européia (ordens religiosas medievais; Thomas Becket), mexicana (Hidalgo), espanhola (Caminho de Santiago), oriental (Índia, China), norte-americana (*hippies*, expressões artístico-culturais contemporâneas) e africana (principalmente os Ndembu da Zâmbia), os trabalhos de Turner iriam inspirar uma abordagem do ritual centrada na teatralização, na performance e na experiência dos participantes. Aliás, posteriormente, o próprio Turner irá se dedicar à reflexão sobre a experiência teatral (Turner 1982, 1985).

Na antropologia brasileira, Da Matta (1990) seguiu *insights* de Van Gennep e dos primeiros escritos de Turner em suas análises do carnaval, das paradas e das procissões como formas de dramatização dos dilemas da sociedade brasileira. Mais recentemente, tem-se explorado a idéia de ritual como modelo para a análise de diferentes modalidades de eventos sociais contemporâneos, vistos como parte de processos políticos (Peirano 2001).

Na verdade, no que se refere à definição de ritual, podemos perceber, num mesmo autor, a combinação de enfoques diferentes. Assim, mesmo nos clássicos escritos de Durkheim – interpretados, geralmente, como textos de

8. Para as afirmações que seguem, consultar também Labate (2004).

abordagem funcionalista, nos quais o ritual seria visto como reforço da estrutura social –, é possível visualizar a preocupação e a análise de dimensões como a que a literatura contemporânea tem denominado a *performance ritual dos participantes*. De fato, em *As formas elementares de vida religiosa – o sistema totêmico na Austrália* (1989), Durkheim descreve inúmeros ritos, expondo e analisando, minuciosamente, as diversas *atitudes rituais* pelas quais diferentes culturas concretizam e vivenciam valores e símbolos. Nesse sentido, na análise durkheimiana, o ritual pode ser entendido como manifestação de relações sociais e reforço da estrutura, mas, simultaneamente, ele é produto e expressão de identidades simbólicas. Além disso, percebemos em Durkheim uma preocupação, sobretudo, com a eficácia dos ritos no que alude ao reforço de sentimentos e representações coletivas.

Um autor mais contemporâneo, como Geertz (1978), que está relacionado às críticas e revisões atuais das abordagens da antropologia clássica sobre a cultura, também vai destacar, embora de um modo bastante diferente de Durkheim, o papel do rito e dos comportamentos rituais no que concerne à afirmação de representações sociais. Geertz (1978, p. 149) coloca que os ritos religiosos dão "uma aparência de objetividade" aos valores de uma cultura conforme eles fundem o *ethos* e a visão de mundo da mesma. Mas, para este autor, o rito é mais do que expressão simbólica da natureza ordenada da sociedade – como o é em Durkheim –, pois ele é entendido como um *texto* que emite mensagens, falas e interpretações de uma cultura determinada, as quais, em última instância, se equiparam à própria interpretação que o estudioso constrói para estes fenômenos culturais.

Os rituais têm sido, portanto, abordados em diversos contextos e de diversas formas. Autores como Jeremy Narby (1997) e Jean Langdon (1996) demonstraram como o conceito de xamanismo mudou ao longo dos tempos, refletindo a história da própria disciplina e de seus paradigmas. Num certo sentido, o mesmo pode ser dito com relação à noção de ritual.

Tomemos por exemplo a crítica de Taussig (1993), ao abordar o ritual do yagé[9] entre os indígenas da Amazônia colombiana. Ele rejeita a explicação

---

9. Luna (neste volume), define como "ayahuasca clássica" aquela preparada a partir da liana malpighiácea *Banisteriopsis caapi*, à qual se acrescenta ou as folhas da também malpighiácea *Diplopterys cabrerana*, ou as folhas da rubiácea *Psychotria viridis*. Outras ayahuascas, como indicam alguns dos artigos desta coletânea,

durkheimiana do ritual: do seu ponto de vista, essa ênfase no ritual como processo de estruturação, e no xamã como artífice de ordem, ocorre em detrimento do que ele denomina de *a verdadeira natureza* do ritual. Esta natureza seria, antes, desconexa, improvisada, operando pelo princípio de montagem e, portanto, caracterizando-se pela heterogeneidade, mistura, ruptura, pelo modo alegórico mais do que simbólico, pela linguagem poética. Para esse antropólogo, o ritual do yagé seria um *teatro ilusionista*; em outros momentos, refere-se ao mesmo como sendo um *teatro épico* e ainda o compara ao teatro de Artaud. Taussig, não por acaso, filia-se ao que tem sido denominado de "pós-modernismo" na antropologia. Como podemos notar, ele retoma os temas centrais dessa vertente analítica.

Não pretendemos assim desqualificar essas abordagens ou reduzi-las a meros reflexos das teorias dominantes. Para os fins do presente livro, entretanto, provavelmente é mais operacional uma definição extensiva de "rituais", mesmo porque os artigos aqui apresentados se baseiam em diferentes perspectivas e teorias, não havendo exatamente um consenso entre eles no que se refere a uma definição de ritual.

Contudo, nos diversos trabalhos expostos nesta coletânea, enfatiza-se, invariavelmente, que os rituais em questão estão sempre afirmando ou explicitando pontos importantes sobre a estrutura de uma sociedade, cultura ou grupo particular, seja no sentido de reforçar determinados aspectos, normas, valores etc. (como sustentam autores como Durkheim), seja para apontar processos de conflitos e mudanças (como querem Gluckman e Turner), seja ainda para falar expressivamente da vida social (como Geertz), talvez de um modo poético e caótico (segundo a perspectiva de Taussig).

É possível perceber, nos artigos aqui apresentados, que os rituais criam espaços e momentos especiais, os quais se distinguem e contrastam com a vida cotidiana e ordinária. O contraste com a realidade cotidiana parece se estabelecer, sempre, a partir de determinadas operações, mecanismos, regras, princípios e, sobretudo, por meio de uma linguagem e uma lógica específicas, que podemos denominar aqui de simbólica. No universo especial e extraordinário construído pelo ritual, são destacados e enfatizados atores específicos, bem como ações, representações e relações sociais, que se caracterizam por se

---

incluem outros aditivos. Por isto, é sempre necessário problematizar o uso da palavra ayahuasca.

reportarem sempre a uma esfera coletiva, embora a experiência, a vivência subjetiva e/ou as performances rituais pessoais sejam, também, enfocadas nos ritos aqui descritos. Assim, por exemplo, a afirmação da identidade étnica de povos indígenas do Nordeste brasileiro, os conflitos entre diferentes grupos de um mesmo campo religioso, bem como os diferentes posicionamentos de seus fiéis, ou elementos importantes da iniciação e do aprendizado de um grupo particular de uma cultura, ou ainda as ambigüidades de uma estrutura social, entre outras coisas, são evidenciados em vários dos ritos que são alvo de reflexão nos artigos desta obra.

Tais rituais são simbólicos e criam realidades, isto é, possuem a capacidade de interferir no real. Um ponto comum a todos esses trabalhos é que a realidade extraordinária destacada e evidenciada nos rituais analisados é definida, justamente, a partir do consumo das plantas de poder. É nesse sentido que podemos afirmar que o uso de substâncias psicoativas em contextos rituais permite às sociedades ou aos grupos refletirem sobre seus dilemas, bem como orientar sua ação para o encaminhamento e a resolução de conflitos. Ao mesmo tempo, percebemos que o uso ritual das plantas de poder revela-se extremamente eficaz no que se refere à fusão do real experimentado e vivenciado subjetivamente com as concepções e representações coletivas que se tem acerca desse mesmo real. Dito de outro modo, as plantas de poder permitem fundir, nos ritos onde elas são utilizadas, práticas e crenças, atitude e pensamento, subjetividade e coletividade. Talvez, aqui, aliás, resida o verdadeiro poder dessas substâncias.

Cabe ainda esclarecer que, apesar da grande maioria dos artigos desta coletânea discorrer sobre o uso de psicoativos em cultos e cerimônias religiosas, isto não significa que todos os autores definam ritual como um espaço, um momento, enfim, um universo exclusivamente místico ou mágico. Ao contrário, podemos perceber em vários dos textos deste livro uma outra perspectiva, que rompe com dualismos reducionistas como sagrado *versus* profano, magia *versus* técnica, irracional *verusu* racional etc. Mais do que conceber uma diferença de *essência* na ação ritual, são enfatizadas a complexidade e a grande variedade de implicações destas práticas nas diferentes esferas da vida humana e social.

Ao mesmo tempo, a esfera do "sagrado" aparece, em vários destes artigos, como um universo extremamente amplo. Desse modo, no artigo de Shepard, o sistema xamânico dos Machiguenga é pensado como um complexo

dinâmico de concepções, que transitam da mitologia para campos artísticos, botânicos, médicos etc. Da mesma forma, Echeverri e Pereira mostram que o consumo da coca *ipadu* entre populações indígenas da Amazônia é, simultaneamente, ritual, político e religioso. Grünewald relaciona a discussão sobre o uso ritual da Jurema a temas que vão desde o xamanismo indígena, a definição de identidades étnicas e conflitos políticos a processos como a mundialização cultural (cf. Ortiz 1994). Mesmo num artigo sobre mitologia e xamanismo mais clássico, como é o caso de Wright, sobre o uso do pariká e do caapi (*Banisteriopsis spp.*) entre os Baniwa, a religião e a mitologia são apresentadas como dimensões da vida social que possuem um poder de ação extenso. Wright mostra que os profetas e xamãs Baniwa orientam e influenciam a postura política dessa sociedade. A representação do sagrado é, de qualquer forma, central na maior parte dos ritos, cultos e religiões abordados nesta coletânea. Mas, antes de conceber a esfera do sagrado como isolada, em oposição e independente dos outros domínios da vida social ou, ao contrário, de defini-la como um simples efeito, reflexo ou reprodução de outras esferas mais importantes, os artigos deste livro expressam uma visão segundo a qual o universo religioso encontra-se em constante comunicação e intercâmbio com as várias esferas – economia, política, cultura etc. – da vida social.

Ao mesmo tempo, observamos, nos diversos trabalhos aqui apresentados, que os fenômenos religiosos abordados são enfocados a partir de uma perspectiva que enfatiza uma relação estreita e bastante complexa entre visão de mundo, símbolos, práticas, ritos, vivências subjetivas e instituições. Estes diferentes aspectos são considerados nas diversas abordagens aqui reunidas deixando transparecer uma concepção de religião na qual sistemas morais e simbólicos são analisados sem que se perca de vista, também, seu relacionamento com as estruturas sociais.

Um dos objetivos centrais desta coletânea é destacar e retomar a relevância do tema dos psicoativos e dos estados alterados da consciência, sobretudo no campo das ciências sociais. É importante lembrar, contudo, que a reflexão sobre os psicoativos, longe de ser recente, possui um papel bastante significativo na própria história da ciência moderna ocidental.

De certa forma, a experiência oitocentista das drogas contribui para fundar a psicologia na medida em que fornece um instrumento de produção de diferentes estados de consciência, os quais permitiriam uma observação do "eu", ou melhor, do "si-próprio", como nunca antes alcançada. É assim que os

espíritos curiosos sobre si mesmos serão seduzidos incessantemente, por esta via das substâncias psicoativas, para o auto-conhecimento. A atitude experimental diante da consciência inaugura uma ciência cujo objeto é o próprio sujeito observador, e os instrumentos produtores dos estados alterados de percepção possibilitam ampliar a gama e mesmo as distinções entre os três tipos básicos de consciência: vigília, sono e sonho. O ópio e o haxixe trazem o sonho para a vigília, confundindo-os num novo estado. Os anestésicos trazem o sono para a vigília, anulando-a quimicamente de uma forma tão absoluta que se tornaram possíveis as intervenções cirúrgicas indolores. A droga será vista nesse imaginário romântico do início do século XIX como um instrumento para sonhar. Aqui, vale mencionar, aliás, o pioneirismo do trabalho de Thomas de Quincey (1995[1821]), o qual em sua autobiografia inaugura um novo estilo literário de tratar a questão dos efeitos da droga, influenciando posteriormente as obras de Edgar Allan Poe e Charles Baudelaire e inúmeros outros autores dos séculos XIX e XX que escreveram sobre a experiência da intoxicação.

O tema do sonho já fazia parte do acervo poético do Romantismo. Mas as drogas trazem novos dados experimentais sobre as noções tradicionais do fantástico. A natureza precisa das sensações, percepções, pensamentos e emoções produzidas pelas drogas tornar-se-á, assim, não só um repertório literário ampliado de imagens e temas como uma via privilegiada do estudo científico da mente.

A partir do século XIX, a importância cultural das drogas psicoativas, tanto as de uso tradicional quanto as substâncias produzidas em laboratórios, vem sendo objeto de interpretação e reflexão nas nascentes ciências humanas e psicológicas. No começo do século XX, William James (1929), um dos fundadores da psicologia moderna, chamou a atenção para o papel das drogas na formação de estados análogos aos dos transes místicos e religiosos, determinando alguns traços que seriam característicos dos *estados místicos de consciência* a partir da sua própria experiência com o óxido nitroso. Sigmund Freud (1978), por sua vez, foi um dos primeiros a teorizar sobre o papel das drogas psicoativas na economia da libido, identificando-as como o mais eficaz mecanismo de obtenção do prazer e de afastamento da dor. Desde os primórdios da elaboração da teoria da libido, Freud buscou integrá-la aos fundamentos das ciências naturais de sua época, considerando a libido como uma forma de energia que se submeteria às leis da termodinâmica e que possuiria um substrato bioquímico. A ambição de Freud residia na tentativa de inaugurar

uma termodinâmica da satisfação, uma cifragem do gozo**,** que incluiria tanto o prazer sexual como aquele produzido por drogas. Um dos momentos em que ele explicita esta idéia é numa carta a Karl Abraham, em 1908, na qual afirmava que: "o filtro de Soma contém certamente a intuição mais importante, isto é, que todas nossas beberagens inebriantes e nossos alcalóides excitantes são somente o 'substituto da toxina única, da libido ainda a ser pesquisada', que a embriaguez do amor produz" (*apud* Santiago 2001, p. 90). Sociólogos como Émile Durkheim (1989) e filósofos como Nietzsche também enfatizaram o papel das drogas psicoativas como veículos de produção do êxtase e como lubrificantes sociais.

O presente livro pretende contribuir para essa discussão, procurando enriquecer a abordagem das ciências humanas sobre as plantas psicoativas através de estudos que desvelam aspectos específicos dos contextos culturais dos seus usos tradicionais no Brasil e em outras regiões do mundo, ao mesmo tempo em que apontam debates e reflexões importantes sobre os usos contemporâneos dessas substâncias.

O artigo de Henrique Carneiro, que abre esta coletânea, funciona como uma introdução histórica ao tema das drogas psicoativas. O autor retoma o campo de estudos das plantas e substâncias psicoativas – tomado por ele como um novo campo epistemológico – nos últimos cento e cinqüenta anos, investigando, ao mesmo tempo, a história da normatização das drogas. Carneiro historia alguns usos destas substâncias: os usos tradicionais sagrados; o desenvolvimento do movimento psicodélico nos anos 1960 e o seu renascimento nos anos 1980; os usos militares e políticos dos alucinógenos, bem como os psicoterapêuticos. O texto tem como interlocução a política proibicionista das drogas, intensificada desde os anos 1960, que é criticada.[10]

Questões relativas aos estudos e pesquisas sobre xamanismo, bem como acerca de mitos e cosmologias das sociedades tradicionais, aparecem em muitos dos textos aqui reunidos, mas a discussão sobre esses temas, assim como a reflexão sobre a relação dos mesmos com as substâncias psicoativas, é feita mais detalhadamente em alguns artigos específicos. No primeiro deles, que vem logo após o artigo de Carneiro, Robin Wright aborda a utilização do pariká e do caapi, respectivamente um rapé e um cipó, entre os Baniwa, povo do tronco lingüístico Aruak, situado no noroeste amazônico.

---

10. Nossas idéias a esse respeito podem ser encontradas em www.neip.info.

As duas substâncias são consideradas sagradas pelos pajés e profetas Baniwa, e se mostram fundamentais para a práxis desses personagens. O pariká é utilizado, na maior parte das vezes, em conjunto com a ayahuasca, e exerce um papel extremamente importante nas curas realizadas pelos xamãs. O uso constante do pariká e do caapi permite, ao mesmo tempo, que esses xamãs sejam portadores de mensagens e revelações capazes de auxiliar os Baniwa nas crises e dilemas que vivenciam.

As observações e a análise desenvolvida por Wright sobre os Baniwa nos possibilitam, em primeiro lugar, visualizar relações estreitas entre o uso de substâncias psicoativas e as práticas xamânicas. O artigo aponta uma série de fatores que corroboram a concepção segundo a qual as plantas alteradoras da consciência são freqüentemente utilizadas por populações indígenas da América do Sul num contexto de iniciação ou aprendizado xamânico. Esta idéia aparece de forma explícita, inicialmente, nos trabalhos de Métraux (1944). A análise deste etnólogo comparativista se contrapõe à do historiador Mircea Eliade (1986), o qual, preocupado em alcançar a essência das religiões, cria um modelo a partir de uma sistematização generalizante. No modelo de *xamanismo puro* construído por Eliade, o uso de plantas psicoativas como um meio de iniciação ou de desenvolvimento espiritual do xamã em alguns momentos parece ser encarado como uma espécie de degeneração das formas "puras" ou "verdadeiras" de xamanismo. Na análise realizada por Métraux, ao contrário, o consumo destas substâncias aparece como um elemento constante e importante nas práticas de muitos dos xamãs sul-americanos. Ao mesmo tempo, esse consumo figura como estreitamente vinculado às técnicas e ao papel terapêutico do xamã, ou pajé[11] indígena, fato que também encontra eco na argumentação de Wright.[12]

---

11. Foi Métraux quem propôs o termo pajé, "*piai*", oriundo do Tupi, para referir-se a estes agentes mágicos-religiosos (Métruax 1944). O termo pajé é usado no artigo de Wright e também em alguns outros textos desta coletânea.

12. São necessários alguns esclarecimentos: afirmar que os psicoativos estão presentes e são importantes nos contextos xamânicos não significa, inversamente, que todas as práticas xamânicas dependem ou estão associadas ao consumo de tais substâncias. Há xamanismos, por exemplo, que estão ligados exclusivamente a outras técnicas, como cantos, rezas, tambores, sonhos etc. Por outro lado, é necessário ressaltar também que os "psicoativos" incluem uma série de substâncias com diferentes propriedades (como a ayahuasca, o tabaco e o álcool); nos diversos

O artigo de Wright aponta, por outro lado, para novas maneiras de compreender os movimentos históricos e religiosos dos povos ameríndios do noroeste amazônico, ao destacar o papel do consumo de plantas psicoativas no processo de atualização de mitos e narrativas indígenas.

Esse papel social extenso do consumo de psicoativos é também destacado no artigo de Glenn Shepard Jr. O autor analisa um grupo indígena localizado a leste dos Andes, os Machiguenga, que consome uma ampla variedade de plantas psicoativas, como o tabaco, algumas espécies de *Brugmansia* e a ayahuasca, entre outras. Shepard Jr. mostra que a diversidade das substâncias alia-se a uma diversidade também nas formas de utilização das mesmas.

Temos, então, um relato bastante impressionante de uma sociedade que organiza suas várias esferas, e estrutura suas dinâmicas e tensões através do uso de diferentes psicoativos. No que se refere à esfera religiosa**,** e mais especificamente ao xamanismo, as plantas psicoativas têm, entre os Machiguenga, um lugar fundamental. Dentre todas as plantas utilizadas, o tabaco parece ser a mais importante, associando-se aos poderes e às técnicas do xamã. Uma interessante observação do autor é que, em alguns casos (por exemplo, quando o tabaco é consumido na forma de massa), ele é visto pelos Machiguenga como uma substância mágica, responsável pelos principais atos do xamã. Assim, o tabaco na forma de massa pode se transformar numa arma do xamã, como uma flecha mágica que atinge os seus inimigos, ou pode, ainda, servir para sugar objetos patogênicos que se instalaram no corpo dos doentes. O consumo de tabaco ligar-se-ia, desse modo, a uma das técnicas xamânicas mais conhecidas e comentadas (sobretudo no continente americano), a saber,

---

contextos particulares, pode haver o consumo de uma ou várias substâncias, as quais possuem hierarquias e correlações entre si, podendo ser usadas com fins diferentes (relacionadas à cura, à caça, à guerra, à ordenação do cosmos etc.), como evidenciam os vários artigos desta coletânea. Por fim, vale lembrar que existem técnicas de alteração da consciência em geral – e não apenas pertencentes a sistemas xamânicos –, que não estão relacionadas ao consumo de nenhum tipo de psicoativo. Por exemplo, podemos citar: estímulos auditivos, jejuns e dietas nutricionais, isolamento social e privação sensorial, meditação, estados de sono e sonho, abstinência sexual, comportamento motor extensivo, opiáceos endógenos e estados mentais resultantes de alterações na neurofisiologia ou química corporal, como os ataques epiléticos (Winkelman 1992; ver também Barbosa 2001).

a extração de um objeto que está no corpo do doente e que seria o elemento causador da doença (Lévi-Strauss 1989, pp. 202-213).

O xamanismo Machiguenga, entretanto, baseado no uso dessas plantas, é um sistema religioso, mas também um conjunto de práticas e crenças que afeta e influencia várias outras esferas da vida social. Nesse sentido, Shepard Jr. aproxima-se de concepções contemporâneas sobre o xamansimo, nas quais ele é entendido como um *sistema cultural ou cosmológico* (Chaumeil 2000; Langdon 1996).

O trabalho de Juan Alvaro Echeverri e Edmundo Pereira propõe-se a analisar o uso da coca *ipadu* (*Erythroxylon coca*) na região amazônica, particularmente no Grande Uaupés e no Caquetá-Putumayo. Assim, distingue-se das análises tradicionais sobre o consumo dessa planta, que tendem a privilegiar a região andina. De fato, o artigo, resultado de uma parceria entre um antropólogo colombiano e outro brasileiro, traz uma série de dados etnográficos inovadores sobre o uso da coca, apresentando, também, uma hipótese acerca da história de sua introdução na Amazônia. Os autores realizam uma análise minuciosa de vários mitos sobre a coca, os quais foram colhidos principalmente entre os Uitoto e Muinames do Caquetá-Putumayo. Tal qual nos casos tratados anteriormente, a descrição feita por Echeverri e Pereira acaba por mostrar que, no que se refere aos usos da coca *ipadu* na Amazônia, diferentes domínios da vida social estão envolvidos e se interpenetram. Assim, *mambear* coca ou a "cultura do mambeio", nos termos dos autores, pode implicar em iniciação ou aprendizado masculino, educação corporal, meio de intermediar relações interétnicas e, de modo geral, ação política, moral, religiosa etc. Um dos pontos mais interessantes do artigo diz respeito, por exemplo, ao conjunto de práticas e cuidados corporais implicados no uso da coca. Echeverri e Pereira afirmam que a cultura do mambeio abrange uma rígida "disciplina do corpo", mas tal disciplina corporal é também uma "disciplina do espírito".

Os três artigos dedicados à bebida psicoativa Jurema (*Mimosa spp.*) apontam para a grande versatilidade de usos desta substância, que pode implicar não só diferentes cultos como diversas beberagens e associações botânicas; sugere-se que as plantas utilizadas na preparação da Jurema podem ser diferentes variedades de uma mesma espécie. O leitor irá perceber que a denominação *Jurema* pode aplicar-se a uma enorme diversidade de

consumos, substâncias e significados. O enfoque e a preocupação, entretanto, divergem em cada um dos artigos.

Clarice Mota discorre sobre o uso da Jurema em diversos contextos culturais, embora dê especial atenção ao consumo desta substância entre grupos indígenas do Nordeste brasileiro. Em sua reflexão, ganha relevância a relação entre o culto da Jurema e o processo de construção da identidade e da autoconsciência indígena. Roberto Motta, por sua vez, busca compreender as reapropriações, elaboradas pelos cultos afro-religiosos, dessa planta de origem indígena. Ele traça a história do culto da Jurema ou do Catimbó-Jurema, destacando as principais etapas de seu desenvolvimento e, ao mesmo tempo, refletindo sobre sua posição no que ele denomina de campo religioso afro-indo-brasileiro.

Grünewald faz uma reflexão bastante original, abordando desde o consumo da Jurema por grupos indígenas brasileiros até a sua utilização mais recente por setores da classe média urbana, passando também pela expansão do consumo da Jurema em outros países. Na perspectiva de Grünewald, a Jurema desempenha um papel central na construção de identidades étnicas indígenas, o que ocorre através de um processo complexo de contrastes, no qual se evidenciam estratégias políticas de grupos culturais diversos. Mas questões identitárias não dizem respeito somente aos contextos tradicionais. É aqui que o artigo dele traz à tona novos e importantes dados. A leitura nos permite visualizar que a estruturação de identidades sociais na sociedade contemporânea pode se relacionar também com plantas psicoativas, evocando questões bastante complexas, como a existência de uma rede de comunicação ampliada, por onde circulam fluxos e signos transnacionais.

Outro conjunto de temas que está subjacente a toda esta obra diz respeito à relação existente entre as modalidades "tradicionais" e "modernas" de consumo de psicoativos. Segundo alguns analistas, a partir da colonização, com a apropriação cristã das tradições pagãs, teriam se desenvolvido supostos contextos mistos – mais ou menos "étnicos", porém sempre "sincréticos" – de consumo das antigas plantas indígenas que perturbavam cronistas e missionários. Exemplos disto seriam as religiões ayahuasqueiras brasileiras, o Buiti africano e a Igreja Nativa Norte-Americana.

O debate sobre o suposto sincretismo de determinadas práticas culturais é um tema clássico presente na literatura sobre o contato, tocando diversos fenômenos culturais, especialmente aqueles que dizem respeito à esfera da religião. Na verdade, o conceito de sincretismo tem sido criticado pela literatura

antropológica, pois implica a idéia de que haveria uma colagem entre elementos supostamente puros. O termo denotaria também uma junção imprópria, desarticulada. Argumenta-se, entretanto, que esta pureza anterior ou original jamais existiu de fato; e que elementos de origens diversas não precisam estar necessariamente articulados arquitetonicamente num sistema fechado e coeso.

Para ilustrar este tipo de debate, tomemos, por exemplo, os artigos de Antonio Bianchi e de Giorgio Samorini. Os autores procuram compreender, respectivamente, a formação histórica do vegetalismo peruano e do culto buitista africano, explicitando como o consumo da ayahuasca e da iboga adquirem características novas nesses contextos, ao mesmo tempo em que se apropriam e são legatários das práticas mais estritamente nativas. O provocativo artigo de Bianchi problematiza as abordagens que postulam uma suposta linearidade evolutiva de um contexto indígena xamânico de consumo da ayahuasca para o xamanismo *mestizo*, amplamente praticado por curadores das populações ribeirinhas do Peru. O autor, seguindo a linha de raciocínio adotada por Gow (1994), defende que, diferentemente do que afirmam os estudiosos – que talvez tenham transposto a explicação nativa para a histórica –, o xamanismo *mestizo* desenvolve-se longe do contexto indígena, isto é, ele estaria ligado sobretudo às cidades e às áreas de modernização. No xamanismo mais estritamente étnico, a ayahuasca não possuiria centralidade e tampouco operaria como um agente terapêutico de cura como no caso do vegetalismo peruano. Teriam sido os vegetalistas, pelo contrário, que exportaram esse modelo para diversos grupos indígenas**.** Aliás, Bianchi sugere que um destes grupos foram os Machiguenga, estudados em detalhe por Shepard Jr. Este último, por sua vez, traz uma informação complementar à análise de Bianchi, trabalhando com a hipótese de que a introdução da folha *Pshycotria viridis* na decocção da ayahuasca talvez tenha ocorrido entre os Machiguenga do Manu apenas durante a segunda metade do século XX**,** a partir de seu contato com seringueiros, madeireiros e missionários.

Do outro lado do Atlântico, na África negra, somos apresentados a um contexto ainda pouco abordado pela literatura especializada no Brasil: o culto do Buiti, onde se consome um tipo de raiz, a iboga, um arbusto de propriedades psicoativas. Giorgio Samorini define a formação histórica do caso particular denominado de Buiti sincrético. Esse é o produto de reelaborações feitas a partir das tradições dos pigmeus e da evangelização cristã dos missionários franceses na primeira guerra mundial. Tal diversidade está refletida na rica

mitologia buitista**,** descrita pelo autor. O Buiti chama a atenção na medida em que o culto integrou, num contexto de modernização, uma população étnica – os Fang – e membros das hierarquias políticas e militares do país – sendo, de acordo com Samorini, provavelmente, a maior religião enteogênica do mundo.

Estes artigos, assim como outros presentes nesta coletânea, que abordam as religiões ayahuasqueiras brasileiras e as diversas modalidades de uso da Jurema, explicitam a dificuldade de traçarmos linhas divisórias precisas entre os contextos supostamente "tradicionais" e "modernos", "antigos" e "contemporâneos". Outro artigo que evidencia esta problemática é o de Echeverri e Pereira, na medida em que reporta o uso da coca na Floresta Amazônica como – contrariando as próprias narrativas de alguns mitos indígenas – tendo sido introduzido na passagem do século XVIII para o século XIX.

Não é possível deixar de lembrar que a divisão entre usos "tradicionais" e "modernos", "indígenas" e "ocidentais", ou "religiosos" e "profanos" (ou ainda entre substâncias "naturais" e "sintéticas", "leves" e "pesadas") dá guarida a certo tipo de discurso proibicionista, que confere uma suposta naturalidade e supremacia de direitos dos primeiros com relação aos segundos. Consideramos que é problemático e injusto reconhecer e outorgar a apenas determinados grupos – identificados muitas vezes às "populações tradicionais" que teriam uma tradição historicamente comprovada de consumo de plantas psicoativas – o direito de uso de certas substâncias, como acontece, por exemplo, com o peiote nos EUA. Neste contexto, o uso e porte do cacto está proibido, a exceção dos cidadãos norte-americanos que são membros de uma organização tribal reconhecida federalmente.[13]

Os diversos artigos desta obra, pelo contrário, parecem apontar o fato de que os rituais em torno do consumo das substâncias psicoativas estão em fabricação e produção constante. Enfim, trata-se da velha máxima antropológica: a cultura é dinâmica, isto é, transforma-se continuamente, e essa transformação pode implicar inclusive o rompimento de alguns dos dualismos apontados acima. Não se trata aqui, portanto, de questões teóricas que

---

13. Há pequenas variações nas legislações dos Estados. Por exemplo, no Texas há uma lei que estabelece que o peiote só pode ser ingerido por nativos com no mínimo 25% de sangue indígena. Para consultar o *American Indian Religious Freedom Act Amendments* de 1994 e processos legais envolvendo indígenas e não indígenas, ver www.erowid.org.

interessam apenas a estudiosos e especialistas, mas, em vez disso, trata-se de temas que possuem conseqüências imediatas nas legislações atuais de vários países com relação aos psicoativos. Tais legislações, de fato, ao mesmo tempo em que criam prerrogativas para grupos específicos no que tange ao consumo de psicoativos, levam, por outro lado, a situações de desrespeito, perseguição e estigmatização cultural, ao proibirem e condenarem o uso de certas substâncias por determinados grupos sociais.[14]

Este livro aponta para a importância e centralidade do uso ritual das substâncias psicoativas na formação das culturas humanas. A leitura conjunta dos artigos permite a observação de contraposições e diferenças, mas também de regularidades e elementos comuns aos diversos contextos de consumo de plantas de poder. Muitas destas características são instigantes, indicando a necessidade de pesquisas comparativas. Se existe e existiu uma apropriação do cristianismo com relação às tradições pagãs, por outro lado, observa-se que este processo ocorre numa via de mão-dupla. Por exemplo, são recorrentes construções simbólicas dessa natureza: buitistas argumentam que seriam eles "os verdadeiros cristãos" e que a árvore do conhecimento era na verdade a iboga; em algumas vertentes da religião do Santo Daime, a bebida daime é tida como o "sangue de Jesus"; para os índios do Nordeste brasileiro que praticam o toré, a Jurema também seria o "sangue de Cristo". Finalmente, segundo reportado por alguns autores e de acordo com lendas populares, o cacto San Pedro teria sido assim nomeado quando os indígenas, ao tomarem contato com as idéias cristãs, teriam afirmado já conhecer "a chave para o céu".

Desenvolvendo um outro tipo de análise, Luna aborda o uso da ayahuasca na região do Alto Amazonas. Ele analisa práticas, ritos e mitos de diferentes povos amazônicos que fazem uso dessa bebida psicoativa, procurando determinar pontos e elementos que se repetiriam nas diversas culturas. De acordo com ele, um dos temas mais comuns nas experiências com a ayahuasca entre as sociedades indígenas da Amazônia refere-se à transformação de homens em animais e,

---

14. A associação entre proibição de drogas psicoativas e repressão a determinados grupos sociais já foi apontada por muitos estudiosos. O artigo de Bruno Cavalcanti, nesta coletânea, por exemplo, discorre sobre esse problema, relacionando o processo de estabelecimento da proibição legal do uso da *Cannabis sativa* no Brasil à repressão da população negra e ex-escrava. Sobre esse ponto, consultar também o trabalho de MacRae e Simões (2000, pp. 19-27).

de um modo mais geral, à própria temática da exploração do mundo natural. Luna argumenta que o uso constante da ayahuasca permitiria a estas populações um maior conhecimento a respeito do meio ambiente em que elas se encontram, enriquecendo, com isso, o seu *know-how* cultural sobre a natureza.

Uma hipótese que parece fundamentar toda a reflexão do autor é a de que o uso da ayahuasca possibilita uma ampliação da própria percepção humana, permitindo a construção de uma espécie de "farmacopéia da consciência". Assim, poderíamos especular que o consumo ritual da ayahuasca no interior de sociedades tradicionais amazônicas relaciona-se a descobertas e debates modernos importantes sobre, por exemplo, o funcionamento químico do cérebro ou do sistema nervoso humanos, como sugeriu Narby (1997). Por outro lado, uma das maiores contribuições do trabalho de Luna consiste em discorrer mais detalhadamente a respeito de aspectos botânicos, farmacológicos e químicos da ayahuasca, convidando o leitor a compreender os complexos mecanismos de funcionamento desta bebida – aspectos pouco abordados nos demais artigos, que se concentram mais nas dimensões simbólicas dos ritos e do consumo das plantas.

O artigo de Sandra Goulart, por sua vez, é o primeiro de uma série de textos sobre as religiões que se organizaram no Brasil em torno do consumo da ayahuasca: o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. Goulart fornece, inicialmente, um panorama histórico sobre essas religiões, discorrendo sobre o seu processo de formação. Ela mostra que Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal operam uma reapropriação da bebida de origem indígena, mesclando-a a influências do catolicismo, dos cultos afro-brasileiros, do espiritismo kardecista e de correntes esotéricas de origem européia. Num segundo momento, a autora concentra sua reflexão no processo de distinção e continuidade existente entre as principais religiões ayahuasqueiras brasileiras, enfocando, então, as acusações e as alianças que ocorrem entre os vários grupos dessa tradição religiosa. Sua perspectiva é que através do enfoque do jogo de alianças e acusações, as diferenças simbólicas, rituais, cosmológicas etc. existentes entre estes grupos podem tornar-se evidentes. O privilégio da análise de conflitos entre religiões já é em si uma contribuição para o debate sobre fenômenos religiosos, os quais geralmente são vistos por uma ótica excessivamente marcada pela noção de equilíbrio. Além disso, o trabalho de Goulart traz novos elementos para a discussão sobre o processo de constituição de identidades religiosas. A autora mostra que este processo é complexo e

dinâmico e que, entre outras coisas, os conflitos entre grupos opostos podem ser cruciais na definição de identidades e de fronteiras. Um dos pressupostos de Goulart, como se pode observar, é que as representações que se tem acerca do outro revelam também as projeções identitárias sobre si mesmo.

Os dois artigos que sucedem o de Goulart também vão se deter no caso das religiões ayahuaqueiras brasileiras, embora analisem outros tipos de problemas, muito mais relacionados ao processo de expansão e crescimento dessas religiões, bem como à legitimidade do consumo ritual da ayahuasca em contraposição às drogas ilícitas de nossa sociedade.

O artigo de Beatriz Labate discute questões éticas, políticas, ecológicas e sociais que surgem com a expansão das religiões ayahuasqueiras pelo Brasil e pelo mundo. Com efeito, enquanto o uso de algumas plantas como a ayahuasca por populações indígenas parece pouco controverso, o mesmo não ocorre quando estas passam a ser consumidas em cultos e contextos não-indígenas. O caso merece destaque, pois no Brasil grupos urbanos que surgem a partir da década de 1930 e se auto-representam como "tradicionais" têm o seu *status* classificado pelo Estado como legítimo. A autora retoma o processo histórico de legalização da bebida e analisa os discursos jurídicos e farmacológicos que permeiam esse debate, demonstrando como a legalidade não é algo perfeito e acabado, e sim um processo em constante construção.

Enfatizando a importância dos mecanismos de normatização cultural desenvolvidos pelos próprios grupos usuários de psicoativos, está o artigo de Edward MacRae. O autor analisa a utilização do daime e da Santa Maria (*Cannabis sativa*) em um dos grupos do Santo Daime, o CEFLURIS, criado pelo Padrinho Sebastião Mota de Melo. Enquanto o consumo de ayahuasca é lícito no país desde meados da década de 1980 – desde que utilizado para fins exclusivamente religiosos – o uso da *Cannabis* permanece proibido. MacRae argumenta que no caso do daime a aprendizagem social e as condições culturais favoráveis dão lugar ao desenvolvimento de controles sociais efetivos pelo grupo. De acordo com ele, a proibição, ao contrário, não permite a institucionalização de normas e rituais de usos, ou seja, dificulta o controle dos seus usuários e dos eventuais efeitos indesejáveis do consumo da substância.

A idéia segundo a qual a proibição do uso de uma substância psicoativa pode funcionar como principal causa de efeitos indesejáveis no que concerne ao consumo desta mesma substância é retomada no artigo de Bruno Cavalcanti, que se detém exclusivamente no caso da *Cannabis sativa.* Após uma

breve introdução sobre os usos da *Cannabis* na Antigüidade, Cavalcanti aborda, com detalhe, os usos sagrados e/ou ritualizados dessa planta no Brasil, especialmente aqueles empreendidos pelas comunidades afro-brasileiras, indígenas e por caboclos do Nordeste. Ele sugere que a campanha proibicionista, ocorrida ao longo do século XX, provavelmente interrompeu o processo de sistematização simbólica e construção ritual desses diversos usos – o que os teria empurrado para espaços profanos e marginalizados.

Como se pode notar, os artigos deste livro focalizam, cada um a seu modo, o problema do proibicionismo e da legalidade do consumo de substâncias psicoativas no mundo moderno. O uso ritual de plantas que alteram a percepção nos convida a refletir sobre o consumo das "drogas" na sociedade contemporânea de uma forma nova e bastante diversa daquela convencionalmente apresentada nos debates e posicionamentos atuais sobre a questão. De forma geral, os textos do livro e em particular os artigos de Beatriz Labate, Edward MacRae e Bruno Cavalcanti evidenciam que, além dos controles policiais, judiciais e também médicos[15] sobre o consumo de psicoativos, existem vários outros tipos de controle, manifestados em diferentes épocas e sociedades. Tais controles são apoiados na localidade, e geralmente são mais eficientes do que a regulamentação legal – externa, coercitiva e universalizante.[16]

---

15. Os controles médicos são institucionalizados quando o Estado utiliza opiniões médicas para justificar políticas na área da saúde pública. Tais opiniões, embora sendo relativas e parciais, são colocadas e apresentadas à sociedade como posições consensuais e/ou universalizantes. Um exemplo desse processo são os tribunais para dependentes químicos, instituídos recentemente nos EUA, nos quais uma "justiça terapêutica" apóia-se em diagnósticos da medicina para impor normas de conduta moral aos usuários de drogas ilícitas, os quais deixam de ser transgressores legais e passam para a categoria de doentes que devem, necessariamente, se submeter a um tratamento e a um controle médico.

16. É importante explicitar que os controles locais do uso de psicoativos – que prescindem, inclusive, de códigos ou normatizações jurídicas – mostram-se vantajosos em diversas ocasiões. Tais controles não implicam em desordem, mas sim em regras locais e culturais, as quais instituem outras práticas regulatórias, baseadas mais nas escolhas dos indivíduos e dos grupos particulares do que em critérios universalizantes (cf. Rodrigues 2003). Embora de modos diferentes dos de Rodrigues, Zinberg (1984) e Grund (1993) também vão abordar o tema. Estes autores refletem sobre os modos pelos quais podem ocorrer o consumo de substâncias psicoativas ilícitas, analisando a existência de controles sociais informais que

A natureza das diversas experiências culturais que envolvem o uso de substâncias psicoativas foi estudada por diferentes disciplinas científicas. A psicofarmacologia e a neurologia buscam identificar os processos bioquímicos cerebrais; a antropologia privilegia, em geral, os contextos culturais, rituais, religiosos e míticos dos consumos; a etnobotânica tenta assimilar à ciência os conhecimentos tradicionais de culturas indígenas sobre essas plantas; a sociologia estuda as condições contemporâneas das diversas formas de consumos urbanos e rurais; a psicologia tenta explicar e interpretar o consumo de drogas psicoativas relacionando-o à constituição dos sujeitos e de sua subjetividade. Todas estas disciplinas, cada qual com sua especificidade, fornecem instrumentos para a constituição de um campo mais amplo e integrado de conhecimento que é aquele que poderíamos situar nas fronteiras interdisciplinares de uma teoria geral da droga, ainda não alcançada.

O fenômeno da consciência é talvez o foco central da reflexão filosófica, religiosa, artística e científica sobre o efeito das substâncias psicoativas. Os chamados "estados de consciência alterada" produzidos quimicamente são um importante paradigma de uma das mais intensas experiências culturais humanas, objeto de devoção extática, de fascinação estética e de inquietação espiritual. Os textos reunidos neste livro expressam diversas investigações, de cunho predominantemente antropológico, mas em intenso diálogo com outras disciplinas, que buscam mergulhar nos múltiplos significados do consumo das "plantas de poder".

Referências bibliográficas

BARBOSA, P. (2001). *Psiquiatria cultural do uso ritualizado de um alucinógeno no contexto urbano: uma investigação dos estados de consciência induzidos pela ingestão da ayahuasca no Santo Daime e União do Vegetal em moradores de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Saúde Mental, Unicamp.

---

regulam o uso das mesmas. Ver também, a este respeito, o artigo de Edward MacRae nesta coletânea, no qual o autor, baseado nos conceitos de Zinberg e Grund, analisa o papel de rituais sociais na organização do consumo da *Cannabis sativa* no interior de um grupo religioso brasileiro.

CASTANEDA, C. (1968). *The teachings of Don Juan: A Yaqui way of knowledge*. Berkeley: University of California Press.

_____. (1971). *A separate reality: further conversations with Don Juan*. Nova York: Simon e Schuster.

CHAUMEIL, J.-P. (2000). *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*. Genebra: Editions Médecine et Hygiène/Département Livre.

DA MATTA, R. (1990). *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.

DE MILLE, R. (org.) (1980). *The Don Juan papers: further Castaneda controversies*. Santa Barbara: Ross-Erikson.

DE QUINCEY, Thomas. (1821). *Confessions of an English opium eater*. Londres, London Magazine.

DURKHEIM, E. (1989). *As formas elementares de vida religiosa – o sistema totêmico na Austrália.* São Paulo: Edições Paulinas.

ELIADE, M. (1996). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1986). *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2ª edição..

ERNOUT, A. e A. MEILLET (1967). *Etimologique de la langue Latine – histoire de mots de Ernout et Meillet*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 4ª edição.

FREUD, S. (1978). *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

GEERTZ, C. (1978). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

GLUCKMAN, M. (1963). "Rituals of rebellion in South-East Africa", *in*: *Order and rebellion in tribal Africa*. Londres: Cohen e West, pp. 110-136.

GOULART, S. (1996). *As raízes culturais do Santo Daime*. Tese de Mestrado em Antropologia Social, USP.

GOW, P. (1994). "River People: Shamanism and history in Western Amazonia", *in*: N. THOMAS e C. HUMPHREY (orgs.), *Shamanism, history and the state*. University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 90-113.

GRUND, J. P. C. (1993). *Drug use as a social ritual: functionality, symbolism and determinants of self regulation*. Roterdã, Institut voor Verslavingsonderzoek (IVO).

HOUAISS, A. (2001). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1ª edição.

JAMES, W. (1929). *The varieties of religious experience*. Nova York: Modern Library.

LANGDON, J. (org) (1996). "Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas", *in*: *Xamanismo no Brasil – novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, pp. 9-37.

LÉVI-STRAUSS, C. (1989). "O feiticeiro e sua magia", *in*: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 3ª edição, pp. 193-213.

LABATE, B. (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras.

LIDDLLE and SOTT (1997). *Greek-English lexicon*. Oxford: Oxford University Press, at the Claredon Press.

LUNA, L. E. (1986). *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almquist and Wiksell International.

LUNA, L. E. e S. WHITE (orgs.) (2000). *Ayahuasca reader. Encounters with the Amazon's sacred vine*. Santa Fé: Synergetic Press.

MACRAE, E. (1992). *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense.

MACRAE, E. e J. SIMÕES (2000). *Rodas de fumo: o uso da maconha entre camadas médias urbanas*. Salvador: Edufba.

MAUSS, M. (1974). *Sociologia e antropologia*, vol. 1. São Paulo: EPU.

MÉTRAUX, A. (1944). *Le chamanisme chez les indiens de l'Amerique du Sud tropicale*. Cidade do México: Acta Americana II.

NARBY, J. (1997). *La serpiente cósmica. El ADN y los orígenes del saber*. Lima: Takiwasi y Racimos de Ungurahui.

ORTIZ, R. (1994). *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense.

OTT, J. (1993). *Pharmacotheon*. Kennewick: Natural Products Co..

_____. (1995). *The age of entheogens & The angels' dictionary*. Kennewick: Natural Products Co..

PEIRANO, M. (org.) (2001). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

RODRIGUES, T. (2003). "Política de drogas e a lógica dos danos", *in*: *Verve*, n° 3, São Paulo: Nu-Sol/PUC-SP.

RUCK, C. A. P.; J. BIGWOOD; D. STAPLES; J. OTT e G. WASSON (1969). "Entheogens", *in: Journal of Psychedelic Drugs*, 2, n° 1-2.

SANTIAGO, J. (2001). *A droga do toxicômano. Uma parceria cínica na era da ciência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SEIBEL, S. D. e A. TOSCANO JR. (2001). "Conceitos básicos e classificação geral das substâncias psicoativas", *in*: *Dependência de Drogas*. São Paulo: Atheneu, pp. 1-6.

SCHULTES, R. E. e A. HOFMANN (1982). *Plantas de los Dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.

TAUSSIG, M. (1993). *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo: Editora Paz e Terra.

TURNER, V. (1967). *The forest of symbols*. Ítaca/Londres: Cornell University Press.

_____. (1974a). *Dramas, fields and metaphors*. Ítaca/Londres: Cornell Universtiy Press.

_____. (1974b). *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes.

_____. (1982). *From ritual to theater*. Nova York: Performing Arts Jounal Publications.

_____. (1985). *The anthropology of performance*. Nova York: Performing Arts Journal Publications (póstumo).

WINKELMAN, M. (1992). "Altered states of consciousness", *in*: *Shamans, priests and witches*: *a cross-cultural study of magico-religious practioners*. Anthropological Research Papers, n° 44, Arizona: Arizona State University, pp. 93-109.

VAN GENNEP, A. (1978). *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.

ZINBERG, N. (1984). *Drug, set and setting: the basis for controlled intoxicant use*. Nova Haven: Yale University Press.

San Pedro (*Trichocereus pachanoi*). (Foto: Beatriz Caiuby Labate)

A ODISSÉIA PSICONÁUTICA: A HISTÓRIA DE UM SÉCULO E MEIO DE PESQUISAS SOBRE PLANTAS E SUBSTÂNCIAS PSICOATIVAS

Henrique Carneiro[1]

> *Grave incerteza, todas as vezes em que o espírito se sente ultrapassado por si mesmo,quando ele, o explorador, é ao mesmo tempo o país obscuro a explorar e onde todo o seu equipamento de nada lhe servirá.* (Marcel Proust, *No Caminho de Swann*)

O uso de plantas e substâncias psicoativas passou, no último século e meio, a ser objeto de um estudo científico. Ludwig Lewin, o pioneiro farmacologista alemão, dizia sobre as drogas que, "com a única exceção dos alimentos, não existe na Terra substâncias que estejam tão intimamente associadas com a vida dos povos em todos os países e em todos os tempos" (*apud* Brau 1974, p. 7). Essa ubiqüidade da droga em todas as épocas e culturas permite supor que o consumo de substâncias alteradoras da cons-

---

1. Doutor em História Social pela USP (Universidade de São Paulo), professor adjunto do Departamento de História da USP, autor de *Amores e sonhos da flora. Alucinógenos e afrodisíacos na botânica e na farmácia* (2002) e de *Filtros, mezinhas e triacas. As drogas no mundo moderno* (1994).

ciência faz parte da condição humana, que buscou sempre meios para interferir quimicamente no psiquismo. Essa é a conclusão do médico Andrew Weil (*apud* Furst 1980, p. 25), ao afirmar que "o desejo de alterar periodicamente a consciência é um impulso inato, normal, análogo à fome ou ao impulso sexual". As regras sociais que disciplinam esse impulso, ou seja, o uso do álcool e de outras substâncias psicoativas, são investigadas pela história da normatização das drogas.

Dentre as drogas existe, entretanto, uma categoria especial, que se distingue dos inebriantes (como o álcool), dos excitantes (como o café e a cocaína), ou dos sedativos (como o ópio), que é um conjunto de plantas e de substâncias sintéticas que produzem efeitos psicoativos muito peculiares e característicos. Esses efeitos foram chamados de "fantásticos", por Ludwig Lewin, e se tornaram conhecidos mais vulgarmente como "alucinógenos" ou "psicodélicos". Essas drogas são basicamente as seguintes: o LSD, a mescalina, a psilocibina, a DMT e também as anfetaminas psicodélicas como o MDMA, das quais existem ao menos algumas centenas de análogas. Suas características fisio-químicas são a muito baixa toxicidade e a também baixíssima dose mínima necessária. Quase não produzem efeito fisiológico, exceto certa midríase (aumento da pupila) e taquicardia. A natureza fundamental do seu efeito é psíquica, esfera que sofre uma ação impactante dessas drogas.

O poderoso efeito psíquico foi o que tornou plantas como o cogumelo teonanactl, o cacto peiote, o cipó ayahuasca, a trepadeira ololiuqui etc., substâncias sagradas de diversas religiões americanas. O fascínio do olhar antropológico sobre esses cultos e a utilizações dessas drogas em diversas culturas desencadeou uma crescente e sistemática investigação etnobotânica. O uso seletivo das plantas de poder foi identificado por diversos pesquisadores (Huxley, Escohotado, Szasz, Wasson, Allegro, McKenna, Narby, Ott, entre outros) como característico do fenômeno religioso. Diferentes estudos históricos e antropológicos têm destacado o uso específico de diferentes plantas em culturas distintas, desvendando significações particulares em cada rito e em cada substância, cuja diversidade engloba desde o tabaco em seu uso tradicional americano (Wilbert, 1987), até um conjunto de plantas muito singulares, cuja denominação é objeto de controvérsia, sendo chamadas de "alucinógenas", "enteógenas" ou "psicodélicas".

No último século e meio, os estudos sobre as substâncias alucinógenas abrangeram tanto os usos sagrados tradicionais em diferentes culturas, como o uso contemporâneo internacional, onde diferentes consumos de tais drogas

produziram diversos fenômenos dentro de uma ampla cultura da droga, que inclui o surgimento de novas religiões e de círculos científicos de pesquisa e experimentação, além de uma influência estética disseminada e de um uso recreacional popular, que supera a cultura exclusiva do álcool como lubrificante social.[2]

No início do século XX, desde que a mescalina foi isolada de amostras do cacto peyote, em 1897, por Arthur Heffter, e sintetizada em laboratório, em 1919, por Ernst Späth, difundiram-se diversas experiências de cientistas, psicólogos, escritores e artistas com esta droga. Mais tarde, Aldous Huxley, que identificava nas viagens psicodélicas veículos para o transporte dos antípodas mentais, tornou-se a partir do início dos anos 1950 um expoente marcante de uma aventura cultural de desbravamento pioneiro de um novo campo epistemológico, quando se difundiu o LSD, descoberto por Albert Hoffman em 1943.

O que caracterizou o final da segunda metade do século XX, entretanto, foi o quase desaparecimento da pesquisa científica oficial de algumas das substâncias mais fascinantes da farmácia contemporânea e de seus promissores e florescentes usos em terapia, arte e psicologia experimental. Ao invés disso, uma política da guerra contra as drogas igualou psicodélicos, opiáceos e cocaína numa lista oficial de substâncias proibidas pela ONU e consideradas como não-possuidoras de qualquer uso médico, provocando o sufocamento da investigação sobre o LSD e outras substâncias análogas.

A política da guerra contra as drogas tem sido criticada como uma "Inquisição" que busca suprimir a dissidência psicofarmacológica e proibir o exercício da liberdade de consciência para produzir uma hipertrofia de lucros e de violência com laboratórios clandestinos, policiamento mental, lavagem de bilhões de dólares, milhões de prisioneiros, fiscalização através de testes compulsórios de urina, devastação aérea de plantações, guerras, cercos e invasões militares. Tal é o sentido do conceito de "inquisição farmacrática", empregado por Thomas Szasz e Jonathan Ott, entre outros, para definir o fenômeno da campanha do proibicionismo das drogas, iniciada com a Lei Seca contra o álcool nos Estados Unidos, no início do século XX, e intensificada desde os anos 1960, por Nixon, através de uma "guerra" de conteúdo militar, comercial, industrial, financeiro, político e ideológico.

---

2. Esse uso recreacional intensificou-se com a cultura *rave*, dos anos 1990, onde se despreza o álcool e se consomem psicodélicos. Ver Saunders (1995).

Vivemos simultaneamente, entretanto, a ampliação de um novo campo epistemológico em meio a uma guerra que utiliza os instrumentos desse potencial científico e tecnológico como armas. Por um lado, a ciência química amplia os conhecimentos e os domínios sobre as sínteses refinadas de novos arranjos moleculares, e, por outro, produz uma intersecção com os domínios das ciências da subjetividade humana. A analogia molecular entre o LSD e a serotonina (cristalizada e nomeada em 1948 por Rapport) foi o que levou a identificação da segunda como neurotransmissor (Chast 1995, p. 128). A farmácia e a psicologia se unem na psicofarmacologia. A constituição desse campo, definido sistematicamente por François Dagognet, seu primeiro epistemólogo, no texto *La raison et les rémèdes* (1964), une a filosofia do sujeito com a história das formas de controle e normatização da subjetividade. O estudo desse campo de atividade do pensamento estimulado na fonte neurotransmissora dos impulsos e suas conseqüências na determinação das formas da consciência e dos modelos de subjetividade culturalmente determinados, constitui-se como um foco de inquietação que busca instrumentos nas mais diversas ciências – farmácia, psicologia, medicina, história, antropologia – para investigar e experimentar os psicofármacos. Em 1972, Charles Tart propôs, num artigo na revista Science, a criação de ciências específicas para os estados alterados de consciência, desenvolvendo uma abordagem que se insere no campo mais amplo das "ciências da consciência" (Tart 1998).

Os estudos sobre as drogas possuem uma extensa e multidisciplinar bibliografia. Este texto não pretende realizar nenhuma descrição panorâmica, mas apenas apontar algumas obras essenciais dos estudos históricos e antropológicos sobre o papel dos alucinógenos na cultura e historiar brevemente alguns usos dessas substâncias no decorrer do século XX.

O estabelecimento e a classificação de uma bibliografia sobre plantas alucinógenas, usos enteogênicos e o psicodelismo é uma tarefa que ainda não foi feita. Diversas gerações se perfilam: desde os primeiros psicofarmacólogos como Arthur Heffter e Ludwig Lewin, no início do século XX; passando pelos trabalhos mais antropológicos sobre o peiote, de Alexandre Rouhier e Weston La Barre, nos anos 1930 (mesma época dos escritos literários de Michaux, Sartre e Artaud), chegando à descoberta (por serendipidade) do LSD por Albert Hoffman, em 1943; até a fermentação dos anos 1950, quando se destacam as obras de Aldous Huxley, Gordon Wasson e de Richard Evans-Schultes; e a explosão dos anos 1960, com o psicodelismo, Timothy Leary e Richard Alpert. Nos anos 1970 e 1980, formulam-se as visões críticas mais maduras em autores como Alexander Shulguin e Jonathan Ott. Autores como Thomas

Szasz, em *Cerimonial chemistry* (1974), e Antonio Escohotado em *Historia de las drogas* (1989), apresentam uma visão crítica do papel social, econômico e cultural das drogas e de sua regulamentação na história universal.

O enfoque sistemático de Escohotado sobre os mecanismos de controle e regulamentação do uso das plantas e dos fármacos é uma das análises mais agudas sobre a questão. A interpretação da guerra contemporânea contra as drogas como uma "inquisição farmacrática" e o próprio conceito de "farmacracia", que Escohotado comparte com o psiquiatra Thomas Szasz, fazem parte da vertente que mais buscou, no terreno das ciências humanas, uma interpretação teórica e histórica dos regimes de consumo e regulamentação de drogas. Outros trabalhos pioneiros buscaram exposições gerais sobre a história das drogas, como é o caso de Jean Louis Brau, mas sem entrarmos nas vertentes psiquiátrica e farmacológica, podemos nos referir à etnobotânica, com Gordon Wasson e Richard Evans Schultes, e à antropologia, especialmente com os estudos do peiote e do xamanismo amazônico,[3] como as disciplinas que mais contribuíram para a formação de um campo do conhecimento histórico e antropológico das drogas em geral e, especialmente, dos alucinógenos.

O tema do xamanismo e das plantas de poder penetrou a cultura de massas do Ocidente, a partir dos anos 1970, com o amplo sucesso dos livros de Carlos Castaneda, cuja consistência antropológica foi, entretanto, questionada, mas que inegavelmente divulgou as plantas sagradas e seus mestres xamãs. Pesquisas antropológicas e trabalhos de campo se realizaram desde então em todos os continentes, mas especialmente nas Américas, onde o número de substâncias vegetais psicoativas conhecidas pelas culturas tradicionais é superior a todo o resto do mundo.

Alguns historiadores da América abordaram as conseqüências do impacto da regulamentação do consumo das drogas sobre as sociedades coloniais americanas, entre os quais Aguirre Beltrán e Serge Gruzinski. Igualmente importantes também foram os autores que trabalharam sobre a questão da história das práticas de consumo alcoólico, em particular no caso do encontro intercultural entre a Europa e a América, como é o caso de Sonia Corcuera de

---

3. Entre os quais estão Aguirre Beltrán, Jean-Pierre Chaumeil, Jeremy Narby, Michael Harner, Michael Taussig, Terence McKenna, Weston La Barre e, especialmente no contexto amazônico, Esther Jean Langdon, Haydée Seijas, Homer Pinkler, Luis Eduardo Luna, Melvin Bristol, M. Winkelman, Néstor Uscategui, Plutarco Naranjo e Scott Robinson, muitos dos quais alunos de Evans Schultes.

Mancera e de William Taylor. Entre outros trabalhos que estudaram as práticas de consumo alcoólico e de alucinógenos na América podemos citar *Borrachera y Memoria* (Saignes 1993) e os estudos levados a cabo no Peru desde os anos 1960 (especialmente os de Marlene Dobkin de Rios), que tratam do curandeirismo psicodélico da *sierra* e da selva, com grande tradição de uso de San Pedro e ayahuasca. O conceito de psiquiatria folclórica, desenvolvido por Carlos Alberto Seguín, que fundou o Instituto de Psiquiatria Social, na Universidade de San Marcos, em Lima, em 1967, também constitui uma contribuição pioneira e fundamental para a discussão do uso tradicional de alucinógenos na América do Sul. No Brasil, após algumas passagens pioneiras de Gilberto Freyre e Câmara Cascudo sobre a maconha e a Jurema,[4] tem havido desde os anos 1980 um crescente interesse pelo fenômeno da religião do Santo Daime, com o surgimento de diversos livros, artigos e teses acadêmicas.[5]

O renascimento psicodélico dos anos 1990 não se restringiu à revalorização na cultura juvenil das *raves*, da busca dos estados alterados de consciência, mas também se expressou numa intensa atividade editorial e na articulação através da *Internet*[6] de círculos de investigação e debate sobre tais substâncias. Algumas obras de investigação histórica e jornalística desvendaram a complexa e misteriosa história recente dos psicodélicos (Lee e Shlain, Stafford, Lyttle, Devereux) e centros como a MAPS (Multidisciplinary Association of Psychedelics Studies), a Società Italiana per lo Studio degli Stati di Conscienza, e a Albert Hoffman Foundation têm constituído bancos de dados e bibliografias e estimulado a pesquisa.

As diversas formas de uso dos psicodélicos têm se constituído como um campo original de conhecimento e de produção cultural, onde a psicologia, a

---

4. A Jurema (*Mimosa hostilis* e *Mimosa nigra*), elevada por José de Alencar, em *Iracema*, à condição de "licor de Tupã", e onipresente no contexto do catimbó, teve o seu principal alcalóide, a DMT, isolado em 1946 por Gonçalves Lima que o chamou de *nigerina*. Ele foi o primeiro químico no mundo a isolar a DMT, anteriormente sintetizado em laboratório em 1931, de um produto natural.

5. No Brasil, encontramos os trabalhos de Alberto Groisman, Anthony Henman, Ari Sell, Beatriz Labate, Edward MacRae, Sandra Goulart, Wladimyr Araújo, entre outros.

6. Tão grande é a gama de publicações e instituições com *sites* na *Internet* que foi publicada em 1996 uma compilação por Jon Hanna, intitulada *Psychedelic Resource List*.

farmácia, a medicina, a história, a literatura e a antropologia uniram-se para buscar compreender o papel das plantas e dos sintéticos produtores de estados de êxtase e que tiveram um papel histórico determinante como produtos de grande valor comercial, religioso e cultural.

Poderíamos descrever as três visões mais importantes do uso dessas drogas a partir da própria opção pelo termo que deve denominá-las. Três são as opções fundamentais: alucinógenos, psicodélicos ou enteógenos. A primeira corresponde ao da pesquisa científica oficial dos anos 1930 a 1950 e, até hoje, é o termo considerado científico para descrever em termos farmacológicos os efeitos de uma gama de substâncias que vão da maconha ao LSD. A segunda é a denominação criada pelo psiquiatra canadense Humphry Osmond, em 1953, e que foi adotada pelo movimento político-cultural dos anos 1960. A terceira foi proposta em 1978 pelo investigador Gordon Wasson e outros (C.A.P. Ruck, D. Staples, J. Bigwood e J. Ott) para referir-se às plantas que têm sido usadas como instrumentos sagrados de êxtase (Ott 1995).

Mais recentemente, as pesquisas levadas a cabo por Alexander Shulguin e sua equipe desenvolveram diversas novas substâncias de tipo semelhante aos psicodélicos, mas com importantes distinções. As meta-anfetaminas, concebidas a partir do anel molecular da mescalina, possibilitaram diferentes tipos de efeitos, alguns dos mais característicos, no caso do MDMA, são os de intensificação das interações interpessoais, o que levou este pesquisador a propor a denominação de *entactogen* para esse tipo de substância (Shulguin 1991, p. 229), que também são chamadas de *empatógenos*.

Prefiro, para uma designação mais genérica desse campo específico dos psicoativos, o termo *psicodélico*, por achá-lo mais estético, mais preciso semanticamente, e imbuído de um conteúdo político e laico. O termo *enteógeno*, embora seja preciso para denominar usos de tipo religioso, como os identificados nas raízes culturais de inúmeros cultos, é inapropriado para definir o uso laico contemporâneo das mesmas substâncias. O termo alucinógeno, embora seja o mais corrente, é incorreto, refletindo um preconceito que atribui à ocorrência de supostas "alucinações" o principal ou único efeito de drogas que possuem uma natureza muito mais complexa. Como termo mais vasto que abrangeria as diferentes vertentes das diversas formas de usos modernos e contemporâneos e os distintos enfoques culturais dos psicodélicos, utilizarei o conceito de psiconáutica que faz parte do movimento atual de renascimento psicodélico dos anos 1990 (segundo J. Ott, o termo *psiconauta* foi cunhado por Ernst Jünger, em 1970).

As vertentes da psiconáutica

O uso de drogas alteradoras da consciência foi uma das fontes do estudo científico da mente humana, dando origem a diversas vertentes fundadoras do campo da psicologia no século XIX. Desde muito antes dessa época, entretanto, que as especulações sobre a consciência humana estão entrecruzadas com experiências de estados alterados de consciência por uso de substâncias psicoativas. O *pharmakón* grego se tornou *psicofármaco*, ou "remédio da alma", quando Reinhard Lorichius publicou, em 1548, um livro chamado *Psychopharmakon, hoc est: medicina animae*. Um dos primeiros estudos sistemáticos sobre as drogas foi a tese doutoral de um aluno de Lineu, Olavus Reinh Alander, que escreveu em 1762, *Inebriantia*, que pode ser considerado o primeiro tratado sobre psicoativos. Claude Bernard (1813-1878) é o pioneiro da medicina e da farmacologia experimentais, tendo publicado, em 1857, *Lições sobre os efeitos das substâncias tóxicas e medicamentosas* e, em 1865, *Introdução à medicina experimental*, realizando experimentos com o "curare" (substância paralisante) dos indígenas sul-americanos. Em 1817, a morfina foi isolada como o principal alcalóide do ópio e, alguns anos depois, Thomas De Quincey publicou *The Confessions of an English Opium Eater* (1821) que foi o primeiro *best-seller* da, desde então, prolífica literatura de experiência com drogas.

O primeiro laboratório de farmacologia experimental teria se estabelecido em 1860 na cidade de Dorpat (atual Tartu), na Estônia (Ribeiro do Valle 1978). O estudo científico das drogas psicoativas tem entre seus principais iniciadores alguns cientistas como Ernst Freiherr von Briba (1806-1878), que, em 1855, publicou, na Alemanha, *Die narkotischen Genussmittel und der Mensch*, onde estudou 17 plantas; e J. J. Moreau de Tour, que, em 1845, publicou na França o primeiro estudo sistemático realizado com o haxixe, *Du hachich et de l'alienation mentale*, onde compara o estado produzido pela droga com a loucura. Em 1860, Mordecai Cooke (1825-1913) publicou *The Seven Sisters of Sleep*, onde divulgava de forma popular diversas informações sobre plantas narcóticas e, no mesmo ano, também era publicado, na França, *Les Paradis artificiels*, de Charles Baudelaire, obras que traziam para o público descrições literárias e, quase sempre, exageradas dos efeitos de certas drogas. E. Kraepelin publicou, em 1883, um artigo intitulado "Sobre a ação de algumas substâncias medicamentosas na duração de certos fenômenos psíquicos elementares" e, em 1892, um livro que abordava os efeitos comparados do chá, do álcool, da morfina, do éter etc., intitulado *Sobre a influência de alguns*

medicamentos em determinados fenômenos psíquicos elementares, onde teria utilizado pela primeira vez a palavra *farmacopsicologia*.

Sigmund Freud contribuiu com o campo de estudo das drogas ao teorizá-las como um dos mecanismos culturais destinados a evitar o sofrimento e buscar o prazer – o mais eficaz, enfatizou Freud –, em *O Mal-Estar na Civilização*, tendo experimentado entretanto apenas a cocaína e o tabaco, dos quais se tornou adepto. Nos Estados Unidos, William James experimentou o óxido nitroso e escreveu, em 1902, *The Varieties of Religious Experience*, comparando o êxtase religioso com o efeito provocado por drogas.

O isolamento da mescalina, como princípio ativo do peiote, cacto alucinógeno do México, por Arthur Heffter, em 1897, trouxe ao panorama da farmácia o primeiro alucinógeno quimicamente puro. Nessa época, Havelock Ellis empregou mescalina para estudos sobre a criatividade, tendo ministrado essa droga para poetas como Yeats e para pintores. Em 1911, Karl Hartwich escreveu *Die menschlichen Genussmittel*, onde superou a obra anterior de von Briba, enfocando sob um ângulo interdisciplinar cerca de 30 plantas. Em 1924, surgiu *Phantastica*, de Ludwig Lewin, a obra mais influente na classificação das substâncias psicoativas, apresentando um estudo detalhado de 28 plantas e de alguns compostos sintéticos (Evans-Schultes e Hofmann 1993, p. 185). Os cinco tipos de psicoativos eram, para Lewin, os fantásticos, os excitantes, os sedativos, os euforizantes e os inebriantes. Esta taxonomia evolui posteriormente para o modelo de três categorias: os psicolépticos, psicoanalépticos e os psicodislépticos, englobando respectivamente os depressores, os estimulantes e os alteradores da consciência.[7]

Nos anos 1930, o estudo dos alucinógenos (ou psicodislépticos) começou a desenvolver-se no período de arrancada da farmacoquímica na Alemanha. A história da consciência alcançou na era dos psicofármacos psicodélicos de síntese inaugurada com as pesquisas sobre a mescalina, sobretudo as de Heinrich Klüver, uma abordagem experimental dos universos mentais. A experimentação permitia um domínio empírico sobre um quadro de alterações

---

7. Tal classificação, proposta por J. Delay desde 1952, derivou do uso psiquiátrico da cloropromazina, classificada como um psicoléptico timoléptico ou neuroléptico, ou seja, um tranqüilizante não-sonífero, assim como os anti-depressivos foram classificados como timoanalépticos, enquanto os soníferos seriam noolépticos e os excitantes, como a anfetamina, nooanalépticos. Tal nomenclatura tornou-se oficial desde o II Congresso Internacional de Psiquiatria, em 1957. Ver Pöldinger (1968).

de consciência que nenhuma outra verificação científica poderia aferir. Além dos depoimentos, dos testemunhos, da observação clínica ou psicológica dos sujeitos experimentadores, cabia ao pesquisador o conhecimento direto e insubstituível da vivência pessoal da experiência. Também na década de 1930, setores da intelectualidade se interessaram pelos psicodélicos. Jean-Paul Sartre, após tomar mescalina, escreveu *Náusea*, onde expressou certos aspectos de suas vivências mescalínicas, e Henri Michaux escreveu *O conhecimento pelos abismos*, *Infinito turbulento* e *O miserável milagre*.

A tipologia dos "arquétipos" provocados pela mescalina, sobretudo os efeitos visuais, foram objeto de extensos estudos experimentais. A natureza do alucinógeno permitiria compreender a natureza da alucinação e da percepção da realidade. A definição precisa das "constantes alucinatórias" foi para Klüver uma das chaves para se tentar compreender a natureza dos efeitos da mescalina. A característica principal dos fenômenos alucinatórios tinha sido definida por Havelock Ellis como a sua "indescritibilidade" (*indescribableness*), mas Klüver irá buscar as formas constantes, tais como: "a) grade, treliça, trama, cordas, filigrana, favos de abelha, enxadrezado; b) teia de aranha; c) túnel, funil, viela, cone, ou barco; d) espiral" (Klüver 1971, p. 66). As pioneiras e, em muitos aspectos, interessantes pesquisas desse período sofreram, no entanto, a limitação de buscarem enfoques parcelares e laboratoriais de uma experiência cuja natureza múltipla, polissêmica e subjetiva tornava-se inabordável pelos métodos e testes psicológicos tradicionais destinados a verificar "alucinações visuais". O que mais se destacava na experiência dessas drogas era sua inefabilidade, sua singularidade e sua intensidade. Mais recentemente, diferentes autores identificaram nas percepções geométricas visuais um elemento recorrente em diversas culturas, desde as pinturas rupestres paleolíticas até os padrões psicodélicos contemporâneos, representando o que R. Rudgley denomina "fenômenos entópticos", também chamados de fosfenos ou imagens eidéticas. Os efeitos dos alucinógenos produziriam dois tipos básicos de imagens: padrões geométricos entópticos, que derivariam da estrutura universal do sistema nervoso humano, e imagens icônicas alucinatórias, derivadas de elementos psicológicos e culturais (Rudgley 1995, p. 18).

Em 1953, Aldous Huxley tomou mescalina e escreveu *As Portas da percepção*, que se tornou a mais famosa apologia intelectual da experiência psicodélica. O psiquiatra canadense que o iniciara na experiência era Humphry Osmond, que foi quem propôs a denominação de *psicodélicos*. Huxley prosseguiria desde então um estudo insaciável sobre os psicodélicos, corresponden-

do-se, entre outros, com o círculo de Albert Hoffman, o inventor do LSD, e o de Timothy Leary.

Nos anos 1960, despontaram movimentos culturais (ou "contraculturais") que reivindicavam a extensão dos direitos de livre-disposição do corpo e de autonomia sobre si próprio. Como parte destes movimentos, destacavam-se os que discutiam questões de política sexual, de gênero (o movimento feminista) e de opção sexual (o movimento homossexual). O uso voluntário do corpo para fins de prazer sexual se coligava à reivindicação da autonomia crítica da consciência, da recusa em se permitir ao Estado uma jurisdição química sobre a mente que busca controlar o que se ingere ou se introduz voluntariamente no interior do corpo. O movimento psicodélico representou uma defesa política da autonomia sobre a intervenção psicoquímica voluntária contra a política oficial do proibicionismo estatal, caracterizado como Inquisição farmacrática contra o direito de escolha na estimulação química do espírito. A humanidade alcançou com os recursos de alteração química deliberada da consciência um novo patamar para o florescimento da auto-consciência do espírito. A consciência deixou de ser a mera auto-referência psicológica, sujeito filosófico do conhecimento ou identidade cultural para tornar-se matéria plástica, passível de programação química voluntária. Tal perspectiva trouxe a baila uma questão moral e política decisiva: quais os limites para a liberdade de autoprogramar-se quimicamente? A liberdade de consciência, os direitos do homem, a liberdade na busca dos meios de obtenção de prazer incluem o direito ao uso de drogas?

A autonomia crítica da consciência exigiu o acesso ao arsenal do saber herbário e da tecnologia psico-farmacoquímica como um dos direitos do espírito humano na busca do conhecimento de si próprio. A resposta política do Ocidente a essa demanda pelas chaves vegetais e químicas da consciência até hoje, contudo, foi negativa. O proibicionismo reinou sempre, inicialmente sob a égide da Igreja e, mais tarde, da Medicina. A Igreja Católica proibiu os frutos das árvores do conhecimento, como o ópio, os cogumelos *amanita* ou a *cannabis*, herança combatida do paganismo euroasiático e, durante a colonização moderna, desencadeou uma campanha para extirpar as "idolatrias" indígenas, e particularmente as suas plantas sagradas. A América proveu o mundo, entretanto, com algumas das mais fantásticas substâncias extraídas de plantas: a mescalina do cacto, a psilocibina do cogumelo, a harmalina do cipó, as triptaminas da leguminosa jurema, e o LSD análogo da trepadeira ipoméia.

O uso militar

O uso de técnicas de alteração de consciência por meios médicos ou químicos sempre foi objeto de pesquisa científica de uso militar. A psiquiatria do século XX desenvolveu uma vasta gama de técnicas reunidas sobre a denominação de "sismoterapia". O abalo de pacientes esquizofrênicos, antes produzido com água gelada e outros métodos rudimentares, se aperfeiçoou através de febres induzidas (paludoterapia), comas hipoglicêmicos (choque de insulina), epilepsias induzidas (choque de cardiazol) e eletro-choques. Estes últimos foram especialmente empregados quando da Primeira Guerra Mundial para os chamados "neuróticos de guerra", soldados em trauma que se recusavam a lutar. Freud teve uma posição ambígua diante desse tipo de "tratamento", inclusive depondo numa comissão de inquérito durante um processo movido por um oficial das forças armadas austríacas, mas a conclusão oficial continuou a legitimar o uso de eletro-choques para "arrancar o doente de suas fixações e permitir-lhe voltar ao fronte" (Rousseau 1998).

O exército alemão interessou-se pela mescalina e na época nazista floresceram os estudos médicos sobre prisioneiros em campos de concentração. No pós-guerra, os Estados Unidos recrutaram mais de seiscentos cientistas alemães de diferentes áreas, entre os quais o principal investigador responsável pelos estudos de mescalina, Dr. Hubertus Strughold, que, segundo os pesquisadores norte-americanos Martin A. Lee e Bruce Shlain, "depois de Werner von Braun, foi o segundo cientista nazista de primeiro plano a ser empregado pelo governo dos Estados Unidos, tendo sido, mais tarde, saudado pela NASA como 'o pai da medicina do espaço'" (Lee e Shlain 1994, p. 26). A medicina do espaço foi um dos campos onde se investigaram os estados de consciência alterada, especialmente em condições de confinamento, e se experimentaram novas drogas psicoativas potencialmente úteis para a manutenção da saúde psíquica em viagens espaciais.

O código deontológico da pesquisa científica estabelecido pelos juízes dos processos de Nuremberg, que estabelecia que nenhuma experiência poderia ser levada a cabo sem o consentimento total e voluntário, nunca foi seguido nos Estado Unidos. Após a guerra, a CIA dedicou-se a uma vasta pesquisa sobre drogas. Utilizando cientistas nazistas davam continuidade à utopia reacionária da manipulação cerebral total. Constituíram-se os projetos *Bluebird* e *Artichoke*, que se dedicavam a desenvolver técnicas de controle mental e de interrogatórios, com uso de drogas, tortura e hipnose. Em 10 de abril de

1953, Allen Dulles, novo diretor da CIA, proferiu um discurso em Princeton, onde se referiu ao "sinistro combate dos soviéticos para se apoderarem dos espíritos", referindo-se a supostas técnicas de "lavagem cerebral". Três dias depois foi lançado o projeto da CIA chamado *MK Ultra*, que consistiu no estudo experimental, com voluntários e não-voluntários, de diversas drogas, entre as quais o LSD, que por suas características peculiares de ínfima dosagem e magnitude dos efeitos, tornou-se uma das principais. O LSD é ativo na proporção de milésimos de miligramas, ou seja, em poucas dezenas de milionésimos de grama. Praticamente nenhuma outra substância age sobre o metabolismo humano nessa dosagem.

Ironicamente, alguns dos sujeitos recrutados por anúncios em jornais, que foram iniciados no LSD nesses testes de ácido, tornaram-se, depois, os maiores críticos à política oficial de drogas nos Estados Unidos, como o poeta Allen Ginsberg. A questão moral central do uso de drogas em geral, mas particularmente dessas intensas novas drogas mentais, dizia e continua dizendo respeito ao problema da liberdade de opção. Inicialmente se manteve um uso restrito às investigações militares e médicas, nas quais, na maior parte das vezes, os sujeitos que consumiam as drogas não o faziam voluntariamente. O que a CIA buscava era justamente uma droga que vencesse a vontade e as convicções, que tornasse voluntário o involuntário. Desenvolviam pesquisas para técnicas de interrogatório, armas de guerra a se usarem em bombardeios ou infiltração de sistemas de abastecimento de água (o que se verificou impossível, pois o cloro neutraliza o LSD). No uso médico e psicoterapêutico, embora tenha havido trabalhos sérios em profusão nos anos 1950 e 1960, até a proibição legal do LSD em 1966, também houve muito uso experimental psiquiátrico e todo tipo de aberrações numa época que consagrara a lobotomia com um prêmio Nobel (o português Esgas Moniz, em 1949), chegando até mesmo à prática da lobotomia num paciente a quem se havia dado LSD, para que o mesmo descrevesse verbal e conscientemente o que estava sentindo ao mesmo tempo em que lhe extirpavam pedaços do cérebro.

Ao mesmo tempo, o LSD se popularizava entre a elite norte-americana. Os agentes da CIA tomavam ácido como parte obrigatória de sua preparação. Atores famosos, milionários, generais e até mesmo presidentes norte-americanos como John Kennedy contavam entre os que experimentavam LSD. Nas universidades se desenvolviam programas de reabilitação de alcoólatras e de delinqüentes que obtinham grande êxito. O problema para as autoridades surgiu quando esse uso extravasou as comportas da CIA, da elite e das cúpulas

universitárias e, a partir de Harvard, os professores de psicologia começaram a fazer proselitismo público. O resultado foi a proibição do LSD em 1966. O uso voluntário passa a ser considerado crime, o território interior da carne e mente torna-se jurisdição química do Estado que decide quais substâncias e em que momento estamos autorizados a consumir. Ao mesmo tempo em que os serviços secretos do mundo desenvolviam ou subsidiavam pesquisas sobre drogas, especialmente os novos sintéticos, a polícia intensificava a repressão e um movimento cultural começava a desenvolver-se em torno do uso ilegal destas novas substâncias.

Usos psicoterapêuticos

Na psicoterapia, centenas de tratamentos alcançavam resultados surpreendentes; como inspirador de artistas e potencializador de criatividade, repetia-se exaustivamente, em todas as artes, as experiências do final do século XIX, quando Havelock Ellis deu mescalina para poetas e pintores. Retomava-se, com os sintéticos como o LSD, a tradição literária baseada no uso de drogas como via para a poesia.

Diversas vertentes utilizaram psicodélicos como coadjuvantes para tratamentos, com sucesso excepcional na recuperação de alcoólicos, em pacientes terminais, e em tratamentos os mais variados. Em Harvard, após experimentar cogumelos em 1960, o psicólogo Timothy Leary, aos 39 anos, converteu-se a um apostolado dos psicodélicos. Aproximou-se dos *beats* como Allen Ginsberg, que vinham de uma tradição de uso do peiote, e realizou algumas experiências autorizadas com recuperação de dependentes de álcool e de delinqüentes. Quando o uso dos psicodélicos extravasou o controle acadêmico, Richard Alpert e Timothy Leary tornaram-se os primeiros casos de expulsão no quadro de professores de Harvard, em 1963.

Nos anos 1960, Alberto Fontana adotou, na Argentina, psicodélicos em terapia psicanalítica. Na Tcheco-Eslováquia, Stanislav Grof começou um trabalho de pesquisas, que foi desenvolvido posteriormente na Califórnia, como investigação dos estados perinatais, utilizando psicodélicos em experiências de regressão. No Brasil, houve uma utilização científica de LSD no final dos anos 1950 e início dos anos 1960, inclusive com experiências sobre criatividade,[8] vertente já explorada desde Havelock Ellis e, mais recentemente, por

8. O livro de memórias de Fauzi Arap, *Mare Nostrum, Sonhos, viagens e outros*

Stanley Krippner, nos Estados Unidos, mas que foram abortadas pela interdição legal de experimentação científica com psicodélicos.

A bibliografia médica sobre usos de LSD e outros psicodélicos é de muitos milhares de títulos, que compreendem usos psiquiátricos e psicoterapêuticos os mais diversos, resultado sobretudo das experimentações realizadas antes da proibição legal em 1966. Entre os pesquisadores que relatam essas experiências, podemos citar autores como Masters e Houston, Claudio Naranjo e Andrew Weil, que escreveram livros sobre as virtudes médicas e terapêuticas dos psicodélicos. Durante o começo dos anos 1980, o uso de MDMA generalizou-se em diversos tratamentos psicoterapêuticos e até sua proibição, em 1986, foi apresentado como um eficiente afrodisíaco ou droga pró-sexual.

O uso político dos alucinógenos e o movimento psicodélico

O uso aristocrático por Ernst Jünger, do círculo diretamente ligado a Hoffman, na Suíça, ou por militares norte-americanos, como o capitão Alfred M. Hubbard, são vertentes de uso restrito dos psicodélicos que sempre advogaram por um acesso muito seletivo. Contra tal controle insurgiram-se, nos anos 1960, diversos apostolados do ácido. Talvez, como advertira André Breton no *Segundo Manifesto do Surrealismo*, eles quiseram "distribuir o pão maldito aos passarinhos" e pagaram o preço dessa ousadia.

A expulsão, em maio de 1963, de Richard Alpert e Timothy Leary do quadro de professores de Harvard simbolizou o mergulho na clandestinidade das pesquisas científicas com LSD. O livro *Politics of Ecstasy*, publicado em 1968, resumiu as posições de Leary em defesa da experimentação ampla dos psicodélicos.

Por um lado, os militares e a CIA prosseguiram com suas experiências secretas, enquanto que, por outro, um imenso movimento juvenil iria iniciar-se nos arcanos da farmácia clandestina. Em 23 de novembro de 1963, morre Aldous Huxley, no mesmo dia em que Kennedy é assassinado. Huxley, ao morrer, pratica o ensinamento do *Bardo Todol*, o *Livro Tibetano dos Mortos*, que

---

caminhos, relata a influência lisérgica sobre o panorama cultural brasileiro dos anos 1960 e sobre diversos artistas em particular como, além dele próprio, a escritora Clarice Lispector, que deveria a uma intensa experiência com LSD a inspiração para o seu livro *A Paixão segundo G. H.*

ele havia interpretado como um manual para o êxtase, e pede à sua mulher Laura que lhe injete uma dose de LSD.

Em 1965, a fabricação e venda do LSD tornaram-se ilegais. Em 1966, a Sandoz parou a fabricação. No debate que se abre no congresso norte-americano, o senador Robert Kennedy argumenta contra a proibição, alegando que sua esposa usava LSD com êxito num tratamento psicoterapêutico. Em 1968, não obstante, a posse de LSD tornou-se um crime nos Estado Unidos.

Muitos são os "apóstolos do ácido" que começam a fazer a sua distribuição como sagrada hóstia espiritual. Ken Kesey e o grupo de rock Merry Pranksters, saem num ônibus promovendo os *Eletric-Cool-Aid-Acid-Test* (tema do livro de Tom Wolfe, *O teste do ácido do refresco elétrico*). O próprio Leary funda a IFIF (*International Federation for Internal Freedom*) e instala-se em Cuernavaca, no México, onde faz sessões com LSD. Na esteira da radicalização do movimento estudantil, surgem as seitas psicodélicas, como os *Diggers*, os *Yippies* e a "Fraternidade do Amor Eterno". No final de 1968, Nixon é eleito e lança a *War on drugs*. Em 1969, Leary declara que o LSD é perseguido por "ciúme metamórfico", porque "as moscas invejam as borboletas", e lança sua candidatura ao governo da Califórnia, contra Ronald Reagan, recebendo o apoio de John Lennon, que escreve a música *Come Together*, para a campanha.

Em 1965, Leary havia sido preso junto com a mulher e a filha por porte de pequena quantidade de maconha na fronteira com o México e condenado a trinta anos de prisão e, em 1970, após nova apreensão e recusa de recursos, é encarcerado. Após alguns meses, foge espetacularmente e exila-se na Argélia, onde se reúne com o líder pantera negra, também lá exilado, Eldridge Cleaver, renega o pacifismo e torna-se um revolucionário psicodélico. Em 1973, é preso no Afeganistão e levado para os Estados Unidos, onde colabora com a polícia, denunciando antigos companheiros. Devido ao fato de Leary aceitar capitular, no que se torna conhecido como o "Watergate *hippie*", o movimento contracultural convoca uma conferência chamada de "PILL" (*People Against Leary Lies*). Em 1976, Leary é solto por "bom comportamento". Nesse mesmo ano, tornam-se públicos os documentos relativos às experiências secretas da CIA com LSD, que resultaram na morte, por suicídio, de um de seus agentes, Frank Olson, em 1953. Após escrever sua autobiografia, *Flashbacks*, Timothy Leary dedica seus últimos anos à exaltação da Internet, constituindo-se num internauta anunciador da alteração de consciência através da realidade virtual, estado de todas as imponderabilidades.

De Woodstock à chacina de Charles Manson, a divulgação de *bad trips* e a proibição criaram o clima paranóico que tornou as experiências lisérgicas influenciadas por expectativas negativas, condição que apenas multiplicou o número dos casos de más viagens ofuscando a época idílica do *flower power*.

O uso religioso

O tema do uso de drogas ligado às religiões já fora motivo de debate nos Estados Unidos com a organização da Igreja Nativa do Peyote, no início do século XX, estudada em profundidade pelo antropólogo Weston La Barre, nos anos 1930. Quando surgiu o movimento psicodélico dos anos 1960, capitaneado por Leary, argumentou-se novamente que o uso dos psicodélicos era um direito religioso. Mais ainda: Leary teorizou que um dos efeitos específicos produzido por essas drogas era a devoção. Pesquisas como as realizadas pelo psiquiatra Oscar Janinger e pelo psicólogo William McGlothlim com centenas de pacientes, mostravam que em 75% dos casos ocorriam intensas e transformadoras experiências religiosas, o que levou muitos a acreditarem que o LSD e outras substâncias eram um sacramento e a proporem, como Leary, que cada um formasse a sua própria religião fazendo a experiência da revelação lisérgica.

Richard Gordon Wasson, norte-americano, conheceu sua esposa Valentina, médica russa, em 1921. Em agosto de 1927, casados e residindo nos Estados Unidos, ao passarem a lua de mel nas montanhas Catskills, descobriram uma notável diferença cultural entre eles: ela adorava colher cogumelos e prepará-los em diversos pratos e ele simplesmente não podia conceber que se comessem coisas tão nojentas e perigosas. Essa diferença na valorização dos cogumelos, que eles denominaram de *micofobia* ou *micofilia*, levaria-os a uma verdadeira obsessão durante toda a vida: estudar os cogumelos em todo o mundo.

Em 1949, Valentina telefonou para Robert Graves, escritor britânico, autor de uma autobiografia ficcional do imperador Cláudio, para indagar-lhe sobre o último prato de cogumelos de Cláudio, que supostamente teriam sido envenenados por sua mulher, Agripina. De fato, há ao menos três tipos de *Amanita* bem distintos: *Amanita muscaria* é o alucinógeno; *Amanita caesarea* é um tipo comestível muito apreciado pelos imperadores; e, finalmente, o *Amanita phalloides* é um terrível e poderoso veneno de efeito retardado. O suco deste último teria sido posto num *Amanita caesarea* para Cláudio.

Três anos depois, Graves enviou aos Wasson uma notícia sobre a descoberta de um culto dos cogumelos no México pelo botânico Richard Evans Schultes, que teria estado já em duas ocasiões na região mazateca, em 1938 e 1939, e obtido amostras do cogumelo. Gordon e Valentina passaram a viajar para o México e, na sua terceira visita, em 1955, conheceram Maria Sabina, e foram os primeiros ocidentais a participarem da cerimônia secreta dos cogumelos. Valentina morreu em 1958, logo depois que publicaram seu primeiro livro: *Mushrooms, Russia, and History*. Gordon Wasson aposentou-se da vice-presidência do banco Morgan e dedicou-se ao estudo dos cogumelos. Foi uma dezena de anos seguidos ao México, levou os cogumelos, por intermédio do micólogo Roger Heim, para Albert Hofmann, o qual, após isolar os princípios ativos, denominou-os *psilocibina* e *psilocina* (do grego *psilo*, "careca", e *cybe*, "cabeça"). Em 1962, Hofmann acompanhou Gordon Wasson numa viagem ao México e levaram um frasco de pílulas de psilocibina para Maria Sabina, que as usou numa sessão noturna com a presença de ambos.

Se nos anos 1950 o centro da pesquisa de Wasson concentrou-se em torno do cogumelo psilocybe, nos anos 1960 ele se deslocou para a Índia e a questão da identificação da planta sagrada dos Vedas, o Soma, que para Wasson teria sido o *Amanita muscaria*.

As obras de Gordon Wasson não apenas chocaram os especialistas de diferentes áreas de erudição acadêmica como causaram um enorme impacto, pois, pela primeira vez, se apresentava uma tese global justificada com sérias investigações que afirmava a ligação indissolúvel entre droga e religião. Em 1938, Weston La Barre, ao estudar o culto do peiote, já havia argumentado em prol da idéia de uma "religião-Ur", mas a descoberta do culto dos cogumelos generalizava essa hipótese. A comprovação da permanência do uso dos cogumelos sagrados do México levou Wasson para uma investigação exaustiva de todos os usos de cogumelos e outros enteógenos através do mundo. Os Mistérios de Elêusis, o xamanismo siberiano, os magos persas e os invasores arianos da Índia foram alguns dos utilizadores das bebidas sagradas que foram investigados por Wasson, e uma equipe de pesquisadores que durante muitos anos buscou evidências do uso das plantas alucinógenas nos ritos destes cultos. A partir do uso boreal do cogumelo siberiano *Amanita muscaria*, Wasson desenvolveu a tese de uma proto-religião baseada no uso dos cogumelos que teria se propagado com as invasões indo-arianas, nas formas do soma hindu e do haoma persa. O cristianismo, no entanto, elevou o vinho à condição de única droga sagrada e baniu todas as demais, proibindo o ópio, os ritos de

Elêusis, os usos de plantas curativas pelos camponeses e as práticas vegetais de todos os paganismos. Tal restrição proscritiva a certas plantas se inscreve até mesmo na mitologia teogônica do Gênesis com as árvores dos frutos proibidos.

A liberdade de religião se tornou, no segundo pós-guerra, a bandeira democrática com a qual diversos movimentos buscaram legitimar o seu uso religioso de diferentes plantas. Um primeiro exemplo foi o da Igreja Nativa do Peiote nos Estados Unidos, mas foi particularmente o movimento psicodélico dos anos 1960, liderado por Timothy Leary, que transformou a defesa do direito de uso de drogas por razões religiosas numa causa popular, inicialmente nos Estados Unidos, mas com repercussões internacionais.

A partir do final dos anos 1970, o interesse renovado pelos saberes vegetalistas indígenas, especialmente na Amazônia, culminou na ampliação do campo de estudos da etnobotânica, e levou muitos autores, como Terence McKenna, por exemplo, a retomarem a tese de Gordon Wasson de uma proto-religião xamânica enteógena como inspiração para um neo-xamanismo como retorno da cultura arcaica.

A expansão no Brasil de religiões usuárias da ayahuasca, como o Santo Daime e a União do Vegetal, também trouxe um renovado interesse no estudo, especialmente antropológico, desse fenômeno, cujos únicos paralelos são a Igreja Nativa do Peiote, nos Estados Unidos, e o culto Buiti, da iboga, no Gabão.

O renascimento neo-psicodélico desde os anos 1980

Nas últimas décadas do século XX, ocorreu uma retomada internacional dos temas do psicodelismo dos anos 1960. O xamanismo, a etnobotânica, as religiões enteógenas e a onda das *raves* trouxeram um renovado interesse pelas formas de alteração química da consciência.

Nos anos 1980, com o uso do MDMA, conhecido como *ecstasy*, reflores-ceram diversas experiências terapêuticas psicodélicas até a decretação da sua proibição legal, adotada a partir de 1986. O mais representativo dos pesquisa-dores científicos dessa época é o químico e farmacologista Alexander Shulgin. Seus livros *PIHKAL (Phenethylamines I Have Known and Loved) A chemical love story* (1991) e *TIHKAL (Tryptamines I Have Known and Loved) The continuation* (1997), escritos em parceria com sua esposa Ann, são uma verdadeira síntese

das repercussões da pesquisa científica com drogas psicoquímicas, resumem o que há de mais avançado na pesquisa psicofarmacológica dos psicodélicos e produzem um relato auto-biográfico intimista entretecido com as fantásticas imbricações da guerra contra as drogas nas últimas décadas. Ambos os livros contêm, na sua metade final, uma parte destinada aos farmacoquímicos, onde se reproduzem as fórmulas, receitas e descrições dos efeitos de mais de quatrocentas novas drogas.

A síntese que realiza Alexander Shulgin é, antes de tudo, a do laboratório. Ele é um importante cientista no ramo da psicofarmacologia, tendo trabalhado anos para um grande laboratório, montou um laboratório particular onde se dedicou à pesquisa dos psicodélicos e inventou cerca de duzentas novas drogas por ele testadas junto a um grupo de amigos psiconautas. Constatou que estas drogas se dividem em dois grandes grupos: o das fenetilaminas e o das triptaminas. Ao primeiro pertencem a mescalina e as novas moléculas derivadas da manipulação do seu anel molecular para se tornarem diferentes meta-anfetaminas psicodélicas, da qual a mais popular se tornou o chamado *ecstasy* (MDMA). Ao segundo pertencem o LSD, a DMT e a psilocibina. Cada um dos seus livros é dedicado a um dos grupos: PIHKAL, às fenetilaminas (daí o seu título: "Fenetilaminas que eu conheci e amei"), e TIHKAL, às triptaminas.

Ao fornecer ao grande público as fórmulas das drogas proibidas, Shulgin adotou uma postura política que teve como conseqüências a perseguição e a cassação de seu laboratório pela DEA (*Drug Enforcement Agency*). Durante anos, Shulgin havia trabalhado no programa de pesquisas com drogas na NASA, enquanto o governo norte-americano proibia internacionalmente a liberdade de pesquisa acadêmica sobre as substâncias psicodélicas, com a exceção dos laboratórios da CIA e do exército norte-americano. Apesar das legislações que incluíram o LSD, assim como todos os demais psicodélicos, no terreno das drogas proibidas, até mesmo para experimentação acadêmica e científica, criando no final do século XX, uma guerra contra as drogas que assume dimensões inquisitoriais, houve uma continuidade no interesse e nas investigações sobre tais substâncias.

As pesquisas psicoterapêuticas, cognitivas, estéticas, entre outras, que existiam com grande atividade, foram limitadas a uma verdadeira semi-clandestinidade. Alexander Shulgin foi praticante de uma metodologia revolucionária. Ao contrário de outros cientistas estudiosos dos psicodélicos, como o ex-nazista Strughold, ele se filia à tradição libertária norte-americana, ao

movimento *anti-establishment* dos anos 1960. Diferentemente do ativismo psicodélico, não se dedicou, no entanto, a nenhum proselitismo, mas se tornou um pesquisador de vanguarda numa área oficialmente proibida até mesmo para fim de estudos científicos. O livro PIHKAL é o resumo de trinta anos de trabalho de laboratório e apresenta a lista de 179 fenetilaminas, com os procedimentos para a síntese química, as dosagens, a duração, comentário qualitativo e extensão dos comentários. É uma verdadeira "história natural da química da mente", uma taxonomia das fenetilaminas que correspondem cada uma a um estímulo específico de uma atividade psíquica, de um "caminho cerebral" (*brain pathway*), que são descritas em seus efeitos subjetivos específicos a partir de uma experimentação dirigida.

A obra de Shulgin contribui para os campos científicos da psicofarmacologia e da neurologia. Além da perspectiva farmacológica, de suas técnicas e receitas de sínteses, e da perspectiva neurobiológica que pode, a partir da localização dos mecanismos de ação destes compostos químicos, localizar e compreender também os processos naturais dos neurotransmissores, há uma contribuição metodológica de Shulguin que é revolucionária do ponto de vista científico e político ao estabelecer uma indagação sobre o direito do Estado em intervir no terreno da jurisdição química da mente acima da pesquisa científica. Seu desafio é epistemológico, exigindo, como Galileu, que todos os instrumentos da ciência sejam utilizados, em particular esses telescópios químicos interiores que quanto mais se aperfeiçoam, mais permanecem inacessíveis como "psicoscópios" indexados como substâncias proibidas, mas seu gesto também é corajosamente político num momento em que a demonização das drogas e o pânico moral construído em torno delas o torna alvo de uma perseguição governamental que invadiu sua casa e o multou em milhares de dólares após a publicação destes livros.

A metodologia de Shulgin, controle experimental voluntário dos efeitos subjetivos de novos fármacos, por ele mesmo sintetizados, produziu um dos mais vastos *corpora* de dados científicos relativos às fenetilaminas e às triptaminas. Durante um período nos anos 1980, o MDMA foi usado livremente por médicos e psicólogos, nos mais diversos tratamentos, com amplo sucesso, e até mesmo exaltado como "droga do amor", por sua qualidade de intensificar a empatia humana, ou seja, muito mais do que um suposto "afrodisíaco", ele intensificaria a dimensão afetiva das interações humanas.

Num mundo em que o sucesso comercial de "Viagras" e "Prozacs" esconde uma proibição injustificável de outras substâncias de uma utilidade

e de um campo de aplicações vastíssimo, é preciso um esclarecimento das manipulações políticas e comerciais que impedem um uso mais adequado do imenso e maravilhoso arsenal que a farmacoquímica coloca ao alcance da humanidade. A dieta psicoquímica deveria ser encarada da mesma forma que a dieta alimentar. Tal distinção é puramente cultural, e a busca do bem-estar e de estados mentais atrativos constitui formas diferenciadas do consumo sensorial e de seus rituais. Tanto uma dieta alimentar como psicoquímica inadequada podem ser perniciosas e daninhas à saúde, aliás é exatamente o que ocorre na sociedade contemporânea em níveis alarmantes. As substâncias mais nocivas como o tabaco, o álcool ou os benzodiazepínicos são legais, enquanto que as antigas plantas de poder, veículos sagrados dos povos da terra e herança de um conhecimento botânico milenário, são proibidas. Seus princípios ativos, localizados pela análise química e depois sintetizados sem necessidade de matérias-primas vegetais pelo engenho da farmácia, sofrem proscrições e permanecem clandestinos até mesmo para os usos médicos. Após um século e meio de história da odisséia psiconáutica, o saber e o poder desses fármacos extraordinários ainda são perseguidos e ocultados.

Referências bibliográficas

AGUIRRE BELTRÁN, G. (1992). *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial.* Cidade do México: FCE.

ALLEGRO, J. (1970). *The sacred mushroom and the cross*. Londres: Hadder-Stoughton.

BRAU, J.-L. (1974). *Historia de las drogas*. Barcelona: Bruguera, 5ª edição.

CARNEIRO, H. S. (1994). *Filtros, mezinhas e triacas. As drogas no mundo moderno*. São Paulo: Xamã.

_____. (2002). *Amores e sonhos da flora. Afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã.

CHAST, F. (1995). *Histoire contemporaine des médicaments*. Paris: La Découverte.

CORCUERA DE MANCERA, S. (1991). *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. Cidade do México: FCE.

DAGOGNET, F. (1984[1964]). *La raison et les rémèdes*. Paris: P.U.F.

DEVEREUX, P. (1997). *The long trip. A prehistory of psychedelia*. Nova York: Penguin/Arkana.

DOBKIN DE RIOS. M. (1984). *Hallucinogens: cross-cultural perspectives*. Bridport: Prism Press.

ESCOHOTADO, A. (1989). *Historia de las drogas*, vol. 3. Madri: Alianza.

EVANS-SCHULTES, R. e A. HOFFMAN. (1993). *Plantas de los Dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. Cidade do México: FCE.

FONTANA, A. E. (1971). *Psicoanálisis y cambio*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

FURST, P. (1980). *Alucinógenos y cultura*. Cidade do México: FCE.

KLÜVER, H. (1971). *Mescal and mechanisms of hallucinations*. Chicago: University of Chicago Press, 3ª edição.

GRUZINSKI, S. (1993). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Cidade do México: FCE.

HANNA, J. (1996). *Psychelic Resources List. A Compilation & Update of the First Five Issues*. Sacramento: Soma Graphics.

HARNER, M. (1973). *Hallucinogens and shamanism*. Oxford: Oxford University Press.

HUXLEY, A. (1974). *As portas da percepção e o Céu e o Inferno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 8ª edição.

_____. (1983). *Moksha. Textos sobre psicodélicos e a experiência visionária 1931-1963*. (Organizado por Michael Horowitz e Cyntia Palmer; introduções de Albert Hofmann e Alexander Shulguin.) Rio de Janeiro: Globo.

JÜNGER, E. (1991). *Approches, drogues et ivresse*. Paris: Gallimard.

LA BARRE, W. (1989[1938]). *The peyote cult*. Norman: University of Oklahoma Press.

LABATE, B. C. e W. S. ARAÚJO (orgs.) (2002). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas/São Paulo: Mercado de Letras/Fapesp.

LANGDON, J. (org.) (1996). *Xamanismo no Brasil – novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. UFSC.

LEARY, T. (1989). *Flashbacks*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (1990). *The politics of ecstasy*. Berkeley: Ronin Publishing.

LEE, M. A. e B. SHLAIN (1994). *LSD et CIA. Quand l'Amérique était sous acide.* Paris: Les Éditions du Lézard.

LEWIN, L. (Ludwig) (1970[1924]). *Phantastica*. Paris: Payot.

LYTTLE, T. (org.) (1994). *Psychedelics. A collection of the most exciting new material on psychedelic drugs*. Nova York: Barricade Books.

MASTERS, R.E.L. e J. HOUSTON (1974). *LSD. Los secretos de la experiencia psicodélica*. Barcelona: Bruguera.

MacRAE, E. (1992). *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense.

McKENNA, T. (1993). *Alucinações reais*. Rio de Janeiro: Record.

_____. (1995a). *O retorno à cultura arcaica*. Rio de Janeiro: Record.

_____. (1995b). *O alimento dos deuses*. Rio de Janeiro: Record.

NARBY, J. (1997). *La serpiente cósmica. El ADN y los orígenes del saber*. Lima: Takiwasi y Racimos de Ungurahui.

NARANJO, C. (1973). *The healing journey: new approches to consciousness*. Nova York: Pantheon.

OTT, J. (1976). *Hallucinogenic plants of North America*. Berkeley: Wingbw Press.

_____. (1993). *Pharmacotheon*. Kennewick: Natural Products Co.

_____. (1994). *Ayahuasca analogues. Pangean Entheogens*. Kennewick: Natural Products Co.

_____. (1995). *The age of entheogens. The pharmacratic inquisition & the entheogenic reformation*. Kennewick: Natural Products Co.

_____. (1997). *Pharmacophilia or the natural paradises*. Kennewick: Natural Products Co.

PAHNKE, W. (1964). *Drugs and mysticism: an analysis of the relationship beetween psychedelic drugs and the mystical experience*. Harvard: Harvard University Press.

PÖLDINGER, W. (1968). *Compêndio de psicofarmacologia*. Rio de Janeiro: Roche S.A.

RIBEIRO DO VALE, J. (1978). *A farmacologia no Brasil. Antecedentes e perspectivas*. São Paulo: Academia de Ciências do Estado de São Paulo.

ROUSSEAU, F. "Uso de eletrochoques começou com combatentes", *in: O Estado de São Paulo*, 29/11/98, p. D8.

RUDGLEY, R. (1995). *Essential substances. A cultural history of intoxicants in society*. Nova Iorque: Kodansha International.

SAIGNES, T. (comp.) (1993). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz, Hisbol/Ifea.

SALLMANN, J.-M. (org.) (1992). *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*. Paris: P.U.F.

SAUNDERS, N. (1995). *Ecstasy and the dance culture*. Londres: Nicholas Saunders.

SEGUÍN, C. A. (org.) (1979). *Psiquiatria folclórika*. Lima: s/e.

SHULGIN, Al. e An. Shulgin (1991). *PIHKAL (Phenethylamines I Have Known and Loved). A chemical love story*. Berkeley: Transform Press.

_____. (1997). *TIHKAL (Tryptamines I Have Known and Loved). The continuation*. Berkeley: Transform Press.

STAFFORD, P. (1992). *Psychedelics Encyclopedia*. Berkley: Ronin Publishing, 3ª edição.

SZASZ, T. (1974). *Ceremonial chemistry*. Nova York: Anchor Press/Doubleday.

_____. (1992). *Our right to drugs. The case for a free market*. Nova York: Praeger Publishers.

TART, C. (1998). "Investigating altered states of consciousness on their own terms: a proposal for the creation of state-specific sciences", *in: Ciência e Cultura*, SBPC, vol. 50(2/3), march/june, pp. 103-116.

TAYLOR, W. (1987). *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones mexicanas*. Cidade do México: FCE.

VALLA, J.-P. (1983). *L'expérience hallucinogène*. Paris: Manson.

WASSON, G. (1992). *El hongo maravilloso teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*. Cidade do México: FCE, 2ª edição.

WASSON, G.; A. HOFFMAN e C.A.P. RUCK (1985). *El camino a Eleusis. Una solucion al enigma de los misterios*. Cidade do México: FCE, 2ª edição.

WILBERT, J. (1987). *Tobacco and shamanism in South America*. Yale: Yale University Press.

WOLFE, T. (1993). *O teste do ácido do refresco elétrico*. Rio de Janeiro: Rocco.

Cogumelos (*Stropharia cubensis*). (Foto: Henrique Carneiro)

PROFETAS DO PARIKÁ E CAAPI

Robin M. Wright[1]

Introdução

Este artigo é sobre o pariká, um rapé considerado sagrado, utilizado pelos xamãs do Noroeste da Amazônia em suas curas de doentes e outras atividades. O que se pretende aqui é discutir os seus significados simbólicos, culturais, e históricos para os povos Baniwa, com quem tenho trabalhado desde 1976,[2] demonstrando a centralidade do pariká e de um outro psicoativo que freqüentemente o acompanha, o caapi (*Banisteriopsis sp.*), tanto para a visão Baniwa da criação do cosmos, quanto para as curas realizadas pelos

---

1. Coordenador do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena e Livre Docente da Unicamp. Autor, dentre outras obras, de H*istória indígena e do indigenismo no alto Rio Negro*, publicado pela Editora Mercado de Letras em 2005.

2. A minha primeira pesquisa de campo, para o doutorado, em 1976-1977, focalizava a história de contato, o xamanismo, e a mitologia dos Baniwa como meios de entender os movimentos proféticos dos quais eles têm participado desde o século XIX. Em 1986, voltei para a área, na qualidade de assessor, para documentar a situação deles em relação às recentes invasões de sua área por garimpeiros. As minhas pesquisas mais recentes – entre 1997 e 2001 – focalizaram a mitologia, o xamanismo, as noções de doença, as histórias orais, e a mudança cultural entre os Baniwa.

xamãs e, o mais importante, para as visões e mensagens de profetas que têm surgido entre os Baniwa desde o século passado. Esses profetas – sobre os quais existem inúmeras histórias orais, algumas das quais nós citaremos – adquiriram seu conhecimento extraordinário do mundo através do uso constante e em grande quantidade do pariká e do caapi. As suas visões foram fundamentais para a restauração da ordem interna na sociedade Baniwa, ameaçada constantemente pela maldade de bruxos e do homem branco. Pelo seu poder de revelar, de abrir comunicação com os outros mundos, inclusive com o mundo dos mortos que avisam e aconselham os vivos sobre os eventos que estão para acontecer, as duas substâncias têm exercido um papel fundamental para o convívio e a sobrevivência do povo Baniwa. Dessa forma, espero contribuir não só para a etnografia de uma substância sagrada e pouco documentada na região do Noroeste Amazônico, mas também apontar para novas maneiras de compreender sua importância em movimentos históricos e religiosos entre os povos indígenas dessa região.

A literatura etnológica sobre o pariká

O pariká tem sido usado por povos distribuídos sobre uma área extensa do oeste do continente sul-americano – desde povos de língua Chibcha ao norte, e mesmo da Hispaniola e Trindade, até do Alto Guaporé; há registros históricos constando seu uso entre povos do Amazonas-Madeira como os Mura e Sateré-Mawé, e um centro bem definido na área entre os lhanos da Colômbia, o Alto Orinoco, o Uaupés e Japurá, abrangendo povos como os Achagua, Piaroa, Piapoco, Guahibo, Baniwa e Tukano.

Sem dúvida, o estudo etnológico mais completo e original sobre pariká publicado até agora é a tese de doutorado de Wolfgang Kapfhammer (1997). Intitulada *A Grande Serpente e a Onça Voadora* (em inglês, *The Great Serpent and the Flying Jaguar*), a tese versa sobre a base mitológica do consumo ritual de pariká. Trata de desenvolver um panorama dinâmico enraizado no sistema do xamanismo e da cosmologia, hierarquicamente englobando esses rituais específicos. Inspirado no estudo clássico de Johannes Wilbert, *Tobacco and Shamanism* (1987), e nos métodos comparativos de Otto Zerries e de Lawrence Sullivan, Kapfhammer focaliza boa parte da sua análise na iconografia e nos instrumentos do pariká encontrados na América do Sul.

O estudo começa com uma breve exposição sobre a farmacologia de *Anadenanthera spp.* e *Virola spp.* – ambos os quais são encontrados no Noroeste Amazônico –, seguido por um levantamento da distribuição etnográfica e arqueológica do uso do rapé, incluindo os diversos métodos de sua aplicação.

Em relação à farmacologia do pariká, o autor argumenta contra a existência de um complexo de sensações e percepções *determinadas* pelo uso do rapé, afirmando o papel intensificador e de apoio que o efeito alucinógeno tem para com temas mitológicos e cosmológicos específicos a cada cultura. Em outras palavras, o rapé serve como "gatilho" para certas sensações e percepções, as quais são estruturadas, até certo ponto, por processos farmacologicamente induzidos, mas de forma alguma esses últimos moldam ou até determinam a compreensão cultural daquelas percepções.

Em seguida, o autor analisa a complexa iconologia presente numa rica variedade de parafernália usada nos rituais de pariká. A sua análise dos motivos dessa parafernália revela um vínculo entre os ritos do pariká e os ciclos sazonais entre as culturas indígenas sul-americanas. Entidades e qualidades associadas às estações chuvosas e secas são evocadas e confrontadas nesses rituais, cada uma em sua época, para garantir a periodicidade do ciclo anual. Assim, as formas de serpentes encontradas nas bandejas do pariká usadas pelos índios Sateré-Mawé são associadas à estação chuvosa do ano, às constelações (da Grande Serpente) que regem esta estação, a proeminência de doenças entre humanos, e *à presença de seres primordiais femininos que contêm o rapé alucinógeno em suas vaginas* (compare com o mito dos Baniwa, citado abaixo).

Outros mitos (como dos Baniwa, por exemplo) associam motivos iconográficos de pássaros predadores, como o gavião real, presentes na parafernália ritual (inclusive no osso usado para inalar o rapé), com a estação seca. Tais associações poderiam possuir valores simbólicos que complementam as noções a respeito da Grande Serpente da estação chuvosa.

Enfim, a análise de Kapfhammer (1996) tem a proposta de salientar o vínculo entre o uso ritual do rapé e o ciclo sazonal anual nas culturas indígenas sul-americanas, contribuindo, assim, para a compreensão de uma das tarefas mais importantes dos xamãs: o controle sobre a transição entre as estações naturais (Wright 1998, parte I).

Proponho dividir este estudo em três partes: primeiro, uma discussão dos mitos Baniwa sobre o pariká: o que eles dizem a respeito de como esta substância foi adquirida pela humanidade nos tempos primordiais e o que nos revelam sobre os seus significados e os seus poderes. Segundo, os discursos xamânicos sobre o pariká, seu significado, as viagens feitas pelos pajés sob o seu efeito, e quais os poderes que eles adquirem com seu uso. E terceiro, através da história oral, analisar o papel central do pariká e do caapi para as experiências de profetas na história dos Baniwa.

Antes, porém, algumas palavras sobre a etnologia e vida religiosa dos Baniwa. Os Baniwa são um povo de língua Aruak, e vivem na fronteira do Brasil com a Colômbia e a Venezuela, em aldeias localizadas às margens do rio Içana e seus afluentes, Cuiari, Aiari e Cubate, além de comunidades no Alto Rio Negro/Guainía e nos centros urbanos rionegrinos de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos (AM).

"Baniwa" não é uma auto-denominação tradicional, mas um termo genérico utilizado desde tempos coloniais para se referir aos povos de língua Aruak dessa parte da Amazônia. Entre si, se distinguem pelos nomes de suas fratrias, como Hohodene, Walipere-dakenai, Dzauinai, entre outros. Os Baniwa são organizados em várias fratrias tradicionalmente localizadas, exogâmicas e patrilineares, cada uma constituída por quatro ou cinco *sibs* ordenados hierarquicamente segundo um modelo mítico de irmãos agnáticos sobre a organização social.[3] Os Baniwa fazem parte de um complexo cultural de vinte e dois povos indígenas diferentes que habitam há séculos o extremo noroeste da atual fronteira geopolítica da Amazônia brasileira.

A população Baniwa atual é estimada em doze mil pessoas, das quais cerca de quatro mil reside no Brasil, vivendo basicamente de agricultura especializada na mandioca brava e da pesca, em aproximadamente cem aldeias e sítios. Uma longa história de contato, porém, os tem envolvido em várias formas de produção para o mercado e em várias práticas de trabalho extrativo.[4]

---

3. A monografia de Nicolas Journet (1995) traz as melhores informações sobre a organização sócio-política dos Kuripaki, subgrupo dos Baniwa.

4. Sobre a história de contato, ver Wright (1981, 1987/1988/1989, 1998).

A vida religiosa baseava-se tradicionalmente nos grandes ciclos mitológicos e rituais relacionados aos primeiros ancestrais e simbolizados pelas flautas e trombetas sagradas; na importância central do xamanismo (pajés e cantadores); e numa rica variedade de festas de dança e de troca, chamadas *pudali*, entre comunidades que eram associadas aos ciclos sazonais.[5] Em publicações anteriores, apresentamos uma etnografia do xamanismo e a sua relação com a cosmogonia e cosmologia Baniwa.[6] Desde a segunda metade do século XIX, profetas Baniwa – na verdade, poderosos pajés que alcançam o nível mais alto do universo, o lugar do Criador, e que se comunicam constantemente com Ele – instituíram uma nova forma de organização religiosa chamada "o canto da cruz", ou "a religião da cruz", que perdura até hoje. Em várias publicações, mostramos a relação entre o xamanismo e os movimentos proféticos na história de contato.[7]

Pouca atenção, porém, foi dada ao papel e à importância de substâncias sagradas entre os Baniwa – pariká, tabaco e caapi –, tanto para a formação e experiência xamânica, quanto profética. As minhas pesquisas de campo mais recentes (julho de 2001) revelaram novas tradições orais que vinculam diretamente as visões e os poderes de profetas históricos com o seu uso do pariká e do caapi. Ambas as substâncias são verdadeiras fontes de poder que, sem exagero, produziram mudanças históricas na sociedade Baniwa. Cabe então examinar os significados culturais atribuídos a elas para, em seguida, compreender como influenciaram as visões proféticas.[8]

Antes, no entanto, vale à pena esclarecer alguns pontos sobre a situação atual do xamanismo Baniwa. A partir da década de 1950, missionários evangélicos e católicos promoveram a conversão dos Baniwa, adicionando uma nova dimensão de complexidade à sua situação religiosa.[9] Hoje em dia, os

---

5. Sobre esses rituais, ver especialmente as publicações de Hill (1984, 1987); sobre a mitologia, ver todas as publicações de Wilhelm Saake na bibliografia final deste artigo, além do livro *Waferinaipe Ianheke*, a primeira coletânea de mitos Baniwa, organizada por mim em colaboração com a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiary (ACIRA/FOIRN 1999).

6. Ver Wright (1992a, 1992b, 1996, 1998); ver também Saake (1959/1960b, p. 60); sobre os cantadores, ver a monografia de Hill (1993).

7. Ver Wright (1987/1988/1989, 1992c, 1996, 1998, 2002).

8. Em Wright (1998), dou mais atenção à importância e ao simbolismo do tabaco, de modo que remeto os leitores à essa obra para maiores informações nesse sentido.

9. Ver Wright (1999).

rituais de dança e de iniciação – o de iniciação sempre foi uma das expressões mais complexas da religiosidade Baniwa e envolvia o uso de flautas sagradas, bem como cânticos conhecidos somente por especialistas que podemos chamar de sacerdotes – são celebrados apenas nas poucas comunidades católicas do Alto Aiary. Nas comunidades "crentes" que são predominantes nos rios Içana, Cubate, Cuiary e boa parte do Aiary, o ciclo de encontros evangélicos (Santa Ceias e Conferências) tem substituído completamente as festas de dança (*pudali*). A instituição do xamanismo, que, antes do movimento de conversão ao evangelismo, exercia uma influência central em todas as aldeias, hoje está em franca decadência com apenas sete pajés (todos no rio Aiary), ativos em toda a população Baniwa no lado brasileiro. Ainda estão vivos em todas as aldeias, porém, os conhecimentos dos mitos e das rezas de cura e plantas medicinais.

Pariká e o começo do mundo

Quando eu pedi aos interlocutores que contassem as histórias da criação do universo, eles afirmaram que a história de como o Nhiãperikuli, o Criador e Transformador, encontrou o pariká foi um dos eventos mais significativos da criação. Pois, sem o pariká, Nhiãperikuli não podia "ver" – a visão sendo um dos poderes mais fundamentais dos pajés –, e portanto não podia fazer/transformar/criar.

São vários os mitos sobre o pariká, mas o mais importante é um conjunto de episódios em que o Nhiãperikuli e seus irmãos encontram os poderes e instrumentos dos pajés – poderes de ver e transformar, de fazer o trovão, um colar de dentes-de-onça, e o pariká. O primeiro episódio dessa história descreve como o irmão menor de Nhiãperikuli, querendo aprender a fazer trovão, procura e encontra o gavião real, chamado *Kamathawa.* Este lhe dá uma de suas penas de penacho e o manda cheirar; de repente, a visão dele "abre" e ele começa a "ver" como os pajés vêem hoje. Em seguida, o gavião lhe dá outra pena de seu corpo e o manda cheirar e, com isso, ele ouve o som de trovão. Com esses poderes, ele volta para casa e encontra com seu irmão Nhiãperikuli; todavia, o irmão menor é invisível, pois adquiriu o poder de se transformar e sair de seu corpo visível. Assim, o primeiro episódio conta como os pajés primordiais adquiriram alguns dos seus poderes mais fundamentais – de ver, produzir trovão e transformar-se. Mas tudo isso aconteceu no Outro Mundo;

ainda não foi encontrado o pariká, que será o meio pelo qual os pajés de hoje vão adquirir os mesmos poderes.

A ação do segundo episódio gira em torno da derrubada de uma enorme árvore chamada *Kaali ka thadapa*, que conectou dois níveis do primeiro universo e que era a fonte primordial de todas as plantas no mundo.[10] O pariká é uma "fruta" que se encontrava dentro de um buraco no topo da árvore. Porém, mesmo derrubando a árvore, Nhiãperikuli não consegue pegar o pariká por causa de enxames de abelhas que o impedem, mas a anta, com couro duro, consegue. A anta, caracterizada nos mitos como um animal guloso e egoísta, rouba os poderes xamânicos, *malikai*, inclusive o pariká e o colar de dentes-de-onça, de seu verdadeiro dono, Nhiãperikuli.

Em posse do pariká, a anta o cheira e se transforma numa onça voraz que urra, que deseja "devorar as pessoas sem parar". A catástrofe que isso poderia provocar leva Nhiãperikuli a tirar o pariká da anta, substituindo-o pela fruta de umari para comer (e mesmo assim, continua o mito, Nhiãperikuli depois tira o umari da anta, deixando-a totalmente inofensiva, comendo folhas). A aquisição dos poderes xamânicos, enfim, é algo extremamente perigoso. O pariká e o colar de dentes-de-onça representam forças altamente potentes e ambivalentes. Os meios pelos quais se faz a conexão com os mundos celestes, nas mãos erradas, provocam a loucura. A posse certa é essencial para a mediação entre os dois mundos; e tipicamente nos mitos Baniwa os animais são incapazes de controlar esse poder, ameaçando uma catástrofe até que uma nova ordem seja restaurada.

Finalmente, no terceiro episódio, a separação temporal entre os pajés primordiais e o cosmos humano se completa com a ascensão dos *wakaawenai*, pajés primordiais, para o céu e seu afastamento definitivo do mundo. Esses pajés simplesmente tomaram pariká e "foram embora", transformando-se com seu canto, subindo *corpo e alma* ao céu. Existem eternamente em um dos níveis mais altos do cosmos onde são vistos por alguns dos pajés de hoje. No mito, porém, parecem representar a idéia de que os pajés primordiais nunca

---

10. A Grande Árvore de Kaali é um dos símbolos centrais da unidade primordial, ou o Todo-em-Um, da religião Baniwa. A derrubada da árvore quebrou a unicidade deste símbolo primordial, para que a humanidade ficasse com as numerosas plantas e frutas cultivadas que se multiplicaram e cobriram a terra. Diz-se que, depois da sua derrubada, os povos do mundo inteiro vieram e retiraram plantas (mandioca etc.) para colocar nas suas roças.

morreram. A sua transformação através de seu canto foi uma passagem de um mundo para outro, inteira, sem a separação normal entre o corpo e a alma. No final do mito, somente o Nhiãperikuli ficou neste mundo dos futuros humanos, com o objetivo de preparar tudo para a existência que virá.

Um segundo mito associa o pariká primordial à filha menor do Senhor de Pariká, Dzuliferi, o irmão maior do Nhiãperikuli e um dos pajés primordiais. A história conta que Nhiãperikuli queria saber como o seu irmão sempre conseguia pariká, enquanto ele não. Descobriu que o irmão o tirou da vagina de sua filha enquanto ela dormia menstruada. Escondido de seu irmão, Nhiãperikuli fez o mesmo, chupando o pariká da vagina de sua sobrinha. Cheirou o pariká e começou a cantar e ver os lugares do Outro Mundo. Quando Dzuliferi descobriu o ato, reclamou que o que seu irmão fez foi muito ruim e, conseqüentemente, todos os pajés primordiais – inclusive Dzuliferi – foram embora, corpo e alma, para o céu, ou Outro Mundo, onde eles ficaram para sempre. Conta-se, no entanto, que, quando Nhiãperikuli chupou o pariká, parte do pó caiu na terra para os povos Guahibo, e parte para os Baniwa e Cubeo; por isso, ainda hoje esses povos têm o pariká.

A associação do pariká com o sangue menstrual da filha do Senhor de Pariká tem uma contrapartida na maneira pela qual os pajés denominam essa substância, atualmente: "o sangue de Kuwai" (*Kuwai irana*, *likanupa Kuwai*),[11] o Senhor das Doenças e filho de Nhiãperikuli. Kuwai é responsável por todas as doenças que existem no mundo hoje, mas é também responsável pela reprodução da sociedade, pois seu corpo, queimado num enorme incêndio nos tempos primordiais, foi transformado em flautas sagradas, pelas quais os homens passa-

11. A noção central da palavra *kanupa* pode ser traduzida, *grosso modo*, como um estado perigoso de "estar aberto". Seu complemento indissociável é a proibição, a restrição, o "estar fechado" (*itakawa*). Todo o corpo de Kuwai (carne e sangue) é *kanupa*. Por outro lado, no momento da primeira menstruação, as moças também são *kanupa*, "abertas", embora a menstruação (*kewiken*) não seja em si mesma perigosa, exceto para os pajés. A explicação do perigo da menstruação, em parte, tem a ver com a posição simbólica da mulher nos mitos Baniwa. São invariavelmente ligadas ao mundo espiritual, especialmente a espíritos da natureza considerados perigosos para a humanidade: os Eenunai (espíritos trovões), os Umawalinai (espíritos aquáticos), os Kuphenai (espíritos-peixe), Kuwai, e até os Inyaime (os espíritos dos mortos). Em suma, porque menstruam, as mulheres estão "abertas" ao lado dos espíritos constantemente. Os pajés dizem que o contato com uma mulher menstruada "faz mal para o sangue" dos pajés.

ram a iniciar e a educar seus filhos. Seu espírito vive eternamente no centro do céu, e é ele que os pajés procuram para curar os doentes neste mundo.

Enfim, se o ato de *chupar* o sangue menstrual da filha do irmão, que, neste caso, é também pajé – ato, por isso, considerado repreensível[12] –, provocou uma separação entre os xamãs primordiais e os atuais, então *soprar* ou *inalar* o "sangue" do filho do Criador torna-se o meio através do qual a separação, a barreira entre este mundo e o Outro, é superada, pois propicia a transformação do pajé em outro ser anterior.[13]

Um terceiro mito conta como o filho do sol (que é o próprio filho de Nhiãperikuli) experimentou pariká e se transformou em onça predadora de humanos – e na mais perigosa, a onça preta chamada *Huiti wanakale* –, que precisa ser morta pelo próprio pai (como Kuwai foi) para que o seu poder possa ser controlado. Este poder xamânico é então distribuído entre todas as aldeias Baniwa do Aiary e Içana que, a partir daí, adquiriram o complexo pajé/onça. Esta história também explica como os índios da fratria Baniwa chamada *Dzauinai*, da aldeia de Jui uitera e os índios Guahibo, poderosos xamãs que hoje habitam a região dos llanos na Colômbia, mas que antigamente eram cunhados dos Dzauinai, adquiriram os seus poderes especiais de clarividência e de predação.

Na próxima parte, pretendo examinar como esses temas míticos se traduzem na prática dos pajés em suas experiências com pariká.

Os poderes do pariká nas experiências xamânicas

Os Baniwa conhecem três tipos de pariká: o *dzato*, que, dizem, "é do igapó"; o *marawathi*, "do mato"; e o *niopo*, ou *nyumpá*, utilizado pelos índios Guahibo do rio Vichada, na Venezuela, com quem os xamãs, ou pajés Baniwa do rio Aiary, têm fortes alianças até hoje. Dos primeiros dois tipos, o *dzato* é o mais usado pelos pajés. Existem diversas maneiras de preparo e uso dele. O pó – um vermelho escuro, quase marrom – pode ser introduzido nas narinas

---

12. Podemos especular por que esse ato foi considerado "ruim", repreensível, mas acredito que uma explicação está fora dos limites deste trabalho.

13. Pois, ao inalá-lo, o pajé "morre" (isto é, entra em transe, fica inconsciente), a sua alma sai do seu corpo, se transforma numa série de formas espirituais, e volta para o "outro mundo" de "antigamente" (ou seja, o mundo primordial). O "sangue de Kuwai", então, é o veículo do tempo cíclico, pois, com ele, o pajé transcende a barreira que separa o mundo primordial do mundo presente.

através de canudos em forma de "Y", ou de ossos de perna de pássaros (gavião), ou de onça. Como entre os Guahibo, os pajés Baniwa colocam uma extremidade do osso na narina e outra na boca, soprando forte (ver foto), ou as extremidades da forquilha são introduzidas nas narinas e o cabo no rapé, inalado com força. Entre os Baniwa, o pariká é tomado estritamente pelos pajés e principalmente para os fins de cura. Como entre diversos outros povos (Chibcha, povos do Oeste Amazônico, e do Orinoco), é usado para provocar transes, visões e comunicações com os espíritos e as divindades; e lhe é atribuído o poder de estimular a clarividência, a capacidade de profecia e de adivinhação.

Os efeitos imediatos incluem uma sensação de leveza, fortes pulsações no cérebro, lacrimação, queimação nas narinas, e um pouco de enjôo. Os pajés imediatamente olham para o céu, levantam-se e começam a cantar, acompanhados de seus maracás, abrindo, assim, os contatos iniciais com o "Outro Mundo". Numa sessão que eu presenciei, o pajé nesse momento abriu seus braços para o céu, como se estivesse abraçando-o e o trazendo para este mundo. Após uns cantos iniciais, os pajés sentam e sopram pariká novamente, duas ou três vezes em seguida, intensificando os efeitos e conseqüentemente as suas visões dos lugares e divindades do Outro Mundo. O olhar do pajé sempre se fixa no céu e principalmente nas formas e nos movimentos das nuvens. Dizem que, enquanto para aqueles que os observam, os pajés estão andando nesta terra, para eles mesmos, os pajés, eles estão no Outro Mundo, e os seus cantos relatam a viagem que fazem e o que o pariká está lhes mostrando.

Durante a cura, os pajés continuam soprando pariká diversas vezes, todavia de forma controlada, isto é, se tomarem demais, começam a sentir tonturas, cantam e agem "como se fossem bêbados", e, por isso, normalmente esperam até os efeitos diminuírem para efetuarem uma nova ingestão, pois, senão, eles caem inconscientes, em transe. Segundo os pajés, nesse momento o céu começa a rodar rapidamente como se estivesse afunilando-se para dentro do xamã. Os efeitos do pariká duram umas sete horas e produzem, segundo um pajé, muitos sonhos durante a noite; e, no dia seguinte, o mundo fica "mais bonito".

O uso do caapi (*Banisteriopsis sp.*)[14] era muito mais comum entre os Guahibo e outros povos da bacia do Médio e Alto Orinoco, e os povos Tukano

14. A palavra *caapi* é de origem nativa.

orientais, do que entre os Baniwa. Segundo os meus interlocutores do rio Aiary, existiam dois tipos de caapi*:* "um para dançar e o outro para pajés". O caapi dos pajés é feito de cipó; o das festas de dança, segundo os meus interlocutores, é preparado com cipó e folhas de plantas cultivadas nas hortas das casas. No passado, o caapi era tomado também em rituais pré-guerra, mas quando os Baniwa abandonaram a prática de guerra, o caapi passou a ser tomado em festas de troca e dança (*pudali*, ou *dabukuri*, em língua geral), especialmente nas danças com maracás que celebravam com seus cunhados, os Uanano, do rio Uaupés. Tanto nos rituais pré-guerra, quanto nas danças com maracás, o caapi era tomado, dizem, "para dar coragem – para levantar, dançar, cantar, tocar as flautas-de-pã". Além das alterações nas percepções, o caapi deu muitas visões de desenhos geométricos e imagens coloridas (de anacondas, por exemplo), que às vezes os índios depois pintavam nas paredes de suas malocas.[15] Embora os meus interlocutores lembrem dessas festas de caapi, raramente elas são celebradas hoje em dia.

O "caapi dos pajés" provavelmente é o mesmo usado pelos Guahibo da Venezuela e foi introduzido entre os pajés do Aiary e do Içana pelos mestres-pajés da fratria Baniwa dos Dzauinai (povo-onça), cujo centro territorial tradicional era o lugar chamado *Paichipe* (*Jui uitera*, em língua geral) no médio rio Içana, um lugar carregado de significados sagrados. Segundo a tradição, os Dzauinai foram os primeiros pajés entre os Baniwa, e eles ensinaram às outras fratrias os poderes xamânicos, inclusive o uso do caapi e do pariká. O pajé Dzauinai mais citado como responsável por essas inovações era chamado Kamiko, que, junto com seu filho Uétsu, são considerados até hoje os maiores profetas na história dos Baniwa. Mais adiante, apresentamos algumas das tradições orais sobre esses dois profetas.

Foi Kamiko o responsável pela introdução do "caapi dos pajés", que depois foi passado, de geração em geração, entre os pajés-mestres Baniwa. Assim, um dos meus principais interlocutores, da fratria Hohodene, tomou "caapi dos pajés Dzauinai" de seu mestre-pajé Dzauinai, que foi aprendiz de um dos principais aprendizes de Kamiko. Segundo os pajés, o pariká pode ser

---

15. Até o início do século XX, os Baniwa do Alto Aiary pintavam as suas malocas com esses desenhos, como se pode verificar no relato do etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg, em 1903. Até algumas décadas atrás, os povos Tukano orientais, como os Barasana, continuavam a pintar as suas malocas com os desenhos de yajé (Hugh-Jones 1979).

tomado misturado no caldo de caapi – uma poderosa mistura que também vem dos Guahibo, chamado *caapi ka yopa,* mas que somente os pajés mais experientes podem tomar.

Embora os interlocutores diferenciem entre o caapi "de dança" e o caapi "de pajés", na verdade as descrições dos efeitos dos dois caapis são muito parecidas: visões coloridas, alterações nas percepções de sons e do espaço. A combinação de pariká com caapi, porém, deve ter produzido uma mistura que potencializava os principais efeitos característicos de cada substância. Assim, no que tange as mudanças de percepção, como veremos nos discursos xamânicos citados abaixo, o pariká tem o efeito marcante de "abrir a visão", estimular a clarividência, ao passo que o caapi produz desenhos geométricos e imagens coloridas. Na cosmologia, o pariká está intimamente ligado às viagens xamânicas para todos os outros níveis do cosmos, inclusive até ao lugar de Nhiãperikuli. O caapi, porém, nos relatos dos xamãs e não-xamãs, nunca é associado a essas viagens; tipicamente, é associado a viagens ao mundo dos mortos, que se "abre" para o pajé, e com quem o pajé se comunica. Esse tipo de experiência, embora não totalmente ausente, é menos comum com o pariká. Existem outras diferenças entre as experiências das duas substâncias: o pariká "levanta uma escada" para o pajé subir até os outros mundos no cosmos; o caapi, por sua vez, mostra um "caminho", que é o cipó que vai até um "começo", que deve ser o mundo dos mortos. Com o pariká, o pajé se transforma em uma série de outras formas espirituais, pois a sua alma se desprende de seu corpo e pode assumir diversos aspectos. Com o caapi, porém, o pajé só se transforma em urubu, o qual também está vinculado ao mundo dos mortos. Enfim, a combinação das duas substâncias provavelmente potencializa a experiência de cada uma.

Os relatos dos pajés sobre suas experiências com pariká, no entanto, são bem mais elaborados; por isso, cito aqui dois deles, de pajés bem experientes, Mandu e José. Ambos falam de suas viagens ao Outro Mundo, encontros com as divindades, e dos poderes que o pariká lhes propicia. O primeiro relato é de Mandu, que, na época, era um dos pajés mais respeitados do rio Aiary. Ele começou a sua aprendizagem devido a uma doença que quase o matou, atribuída à bruxaria. Teve uma visão em seu sonho de um pajé poderoso que veio curá-lo e, a partir daí, os pais de Mandu o encaminharam para vários pajés-mestres, inclusive ex-aprendizes do famoso profeta Kamiko. Ele falou do pariká assim:

Antigamente, Nhiãperikuli fez para nós essas coisas do pajé. Depois ele nos deu as coisas de doença. Para nós, nosso povo. Então nós cheiramos esse pariká, que nos deixa conhecer o mundo. Pois, desde antigamente existe esse pariká, desde muito tempo nós temos pariká. Desde antigamente temos esse pariká, esse saber do mundo. Ele nos deu seu sangue, o sangue de Kuwai, que é o pariká. Quem é o dono do pariká é esse Dzuliferi. Dzuliferi é o dono do pariká e de todas as coisas de doença. Mas ele nos deu, a nós o povo, nosso pariká. Assim, eles cheiram pariká, depois eles vêem com pariká. Eles vêem esse Dzuliferi, eles vêem esse Kuwai. Depois eles vêem esse, nosso Senhor também, Nhiãperikuli. Depois eles vêem esse Kamathawa também. Dzuliferi também nos deu tabaco, esse Dzuliferi é o dono do tabaco, o dono do tabaco. Mas esse tabaco é sua planta, desse Dzuliferi.

Depois, Nhiãperikuli disse, os pajés vêem primeiro a doença aqui, com a planta de Dzuliferi, esse pariká. Eles vêem esse Dzuliferi. Lá, também, eles o vêem. Lá eles vêem essa sombra de Dzuliferi, essa sombra de Dzuliferi também. Depois, eles vêem o Outro Mundo, o Outro Mundo. Para isso Dzuliferi deu então essas coisas de chupar.[16] Lá, no Outro Mundo, os pajés vêem esse Dzuliferi que fala para eles, "então você chegou, você está procurando pariká?", diz esse Dzuliferi para o pajé. "Sim, eu o quero", o pajé responde. "Ah bom. Parece então que você procura, então, pariká. Aqui está ele, aqui estou eu, o dono do pariká, sou eu. Agora será, você verá com isso", Dzuliferi diz. Agora lá, Dzuliferi sopra, ele sopra para os pajés o pariká. Lá no Outro Mundo. No Outro Mundo ele sopra para eles. Então, assim, ele sopra para eles seu pariká. Depois que ele sopra, ele mostra para eles verem. Ele mostra para eles tudo – como é o mundo, é o que Dzuliferi canta para eles, essa sua canção. Lá, essa antiga canção, antiga é essa outra fala. [...]

Então os pajés podem chupar, lá, no Outro Mundo primeiro. Depois eles voltam e chupam aqui neste mundo. Eles podem contar para seus parentes, eles podem dar conselhos para os povos... Do mesmo jeito que o mestre do mundo [Nhiãperikuli] contou para eles, assim, eles voltam e contam para os seus parentes. Esse é o modo como fazemos isso, nós povo. Assim, parece, o que o mestre do mundo disse, assim os pajés voltam e contam isso para o povo. Os pajés não podem falar bobagem, o que o mestre do mundo falou. O pajé conta bem para o povo, como o dono do saber disse antes. O dono do saber disse isso e aquilo, de um modo que os pajés sejam capazes de saber como é. Sobre esse mundo também. Eles são capazes de saber tudo sobre o mundo, sobre a

16. "Coisas de chupar", isto é, o pajé realiza a sua cura extraindo por sucção a doença do corpo do paciente.

doença também. Assim, o pajé conta o que Dzuliferi disse, esse dono do pariká, o que ele disse, parece, para seus parentes.

Depois o pajé conta para os seus parentes outras coisas também –tudo o que nosso dono Nhiãperikuli contou para ele, sobre o que vai acontecer neste mundo. O pajé conta o que o nosso dono contou para eles. Então, o pajé volta e conta para os seus parentes, o que eles viram e o que o dono do mundo mostrou para eles. Ele conta o que mostrou para eles, desse Outro Mundo, do Outro Mundo...

O pariká muda tudo, ele mostra tudo para os pajés seja o que for. Esse pariká, com ele, os pajés são capazes de conhecer o mundo. O pariká mostra a você para você ver não qualquer coisa, parece. Ele mostra aos pajés tudo para ver, esse pariká. Ele mostra aos pajés, essa sombra de Mawerikuli[17] também. Assim, parece, é aquele mau, Mawerikuli. Pariká mostra sobre ele, parece, essa sombra de Mawerikuli também. Lá está ela, aquela sombra de Mawerikuli. Pariká mostra tudo, seja o que for. Mas esse pariká mostra para eles, de qualquer maneira ele mostra para eles verem, esse pariká.

[...] Depois que eles sabem tudo sobre o mundo, o pajé volta para contar para o povo. Eles contam tudo para o povo como é no começo, antes deles, como Nhiãperikuli contou para os pajés. Os pajés podem ficar como o mestre do mundo, em seu pensamento também. Eles fazem o mundo. Eles podem, eles podem em seu pensamento. [...] Tudo – eles não podem enganar nisso. Eles ficam bem assim – como esse Nhiãperikuli era, assim eles são. Lá, os pajés são como Nhiãperikuli. Eles fazem tudo. Eles fazem as pedras, eles fazem a madeira, eles transformam tudo com pariká. Eles se transformam em madeira, eles se transformam em onça, eles se transformam em jacaré, eles se transformam em boto, eles se transformam em urubu, tudo isso em seu pensamento – eles se transformam em pessoas também. Assim também, parece, eles se transformam naquele mestre do mundo. Então, eles são capazes de conhecer o mundo.

Pois parece que ele transforma, esse pariká. Mas esse é nosso remédio de antigamente, parece, nosso, nós povo. Pois é nosso desde sempre, nós povo, nossos remédios, e todo nosso conhecimento, tudo isso, seja o que for sobre o mundo.

Esse pariká mostra para o pajé ver. Mostra tudo para os pajés nele, mesmo esse, nosso dono, onde Nhiãperikuli está, onde Kamathawa também está. Assim ele mostra, esse pariká. Parece, então,

---

17. Trata-se da origem dos maus presságios no mundo. A figura de Mawerikuli, irmão menor de Nhiãperikuli, foi a primeira pessoa a morrer no mundo, e deixou os maus presságios, *hinimai*, no mundo para lembrar de sua morte.

aquilo tudo que eles dizem, pois existem outros povos que não querem saber sobre esse pariká. [...] há, então as escadas do pariká. Eles podem ir para onde o nosso dono está. Eles são capazes de conhecer Nhiãperikuli nele. Mas nós, o povo, temos esse Nhiãperikuli, esse Kamathawa, o gavião branco, também. Os brancos dizem que é o Espírito Santo, mas para nós é Kamathawa, o querido de Nhiãperikuli, esse Kamathawa.

Entre outras coisas, o discurso de Mandu salienta quatro pontos relevantes para a nossa discussão. O primeiro diz respeito à maneira pela qual o pajé realiza as suas curas, que é um processo duplo. Após tomar o pariká neste mundo, o pajé viaja ao Outro Mundo, consulta os espíritos e divindades que o avisam da natureza da doença e de como curá-la, e depois de tomar pariká com os pajés primordiais podendo, inclusive, curar estes últimos, volta a este mundo para fazer o mesmo no paciente humano. É como se a viagem ao Outro Mundo, primordial, sagrado e eterno, desse legitimidade àquilo que o pajé fará no mundo atual e humano.

O segundo ponto, enfatizado várias vezes por Mandu, é que o pajé tem a responsabilidade de contar para o povo – sem falar "bobagem", sem mentiras e sem enganos – tudo o que as divindades lhe disseram sobre a doença, ou sobre qualquer coisa que vai acontecer no mundo dos humanos. Nesse sentido, a grande tarefa do pajé é de servir como emissário das divindades, pois estas últimas o avisam o que vai acontecer no futuro neste mundo, e o que o povo deve fazer. Em terceiro lugar, o pajé pode intervir no destino das pessoas, pois ele vê o espírito da morte, Mawerikuli, que começou os maus presságios neste mundo terreno, e pode impedir que esses presságios, *hinimai*, se realizem na morte. No mínimo, ele pode avisar aos humanos deste mundo do significado dos presságios e o que eles podem fazer para impedir a sua morte. Finalmente, Mandu destaca o poder do pajé de "ficar como Nhiãperikuli" e transformar tudo que existe neste mundo.[18]

Mandu explicou mais sobre este poder da seguinte maneira:

O pajé procura o mundo escondido e primordial de Nhiãperikuli. No seu pensamento, o pajé fica onde Nhiãperikuli está e procura abrir [isto é, revelar] este mundo escondido. Ele usa a tora e as penas do penacho do gavião real Kamathawa para abri-lo. Este mundo escondido é o lugar da

18. Para uma discussão mais completa desses discursos, ver Wright (1996, 1998).

felicidade. Quando o mundo escondido abre para o pajé, ele sobe até ele. Ele senta no lugar de Dzuliferi e abre o mundo de novo. O pajé fica perto de Nhiãperikuli e vê o mundo inteiro. Ele pode fazer tudo como Nhiãperikuli fez no começo: como Nhiãperikuli viu o mundo no começo no seu pensamento. Ele pode então fazer o mundo. O pajé fica perto do sol eterno para abrir o mundo escondido e antigo de Nhiãperikuli. Ele vê que o mundo fica feliz, que todas as pessoas ficam felizes, como no começo. Assim o pajé faz o mundo melhorar, não o deixando acabar. O pajé sabe quando o mundo vai acabar; ele avisa Nhiãperikuli e não o deixa acabar.

Aqui, temos uma clara indicação do poder salvador do pajé, que consiste em revelar/abrir o mundo escondido e antigo da felicidade eterna, e assumir o lugar de Nhiãperikuli. Nesse ato, as qualidades videntes e transformadoras do pariká são as fontes dos poderes criativos do pajé.

Comparemos, agora, o discurso de Mandu ao discurso de José, que me contou, várias vezes e com muito pouca variação, a seguinte "história dos pajés". De fato, a qualidade mítica dessa versão parece dar uma forma – em contraste com o estilo mais espontâneo do discurso de Mandu – à variedade das experiências xamânicas com o pariká, salientando certos aspectos que também podem ser detectados no discurso de Mandu, mas de uma maneira mais clara. Na época em que ele me relatou a história, José era um dos pajés mais velhos da região. Também foi um dos poucos sacerdotes/especialistas dos rituais de iniciação. Foi aprendiz de vários mestres-pajés famosos, e tinha tomado niopo e caapi com os pajés Guahibo. Porém, devido à sua idade avançada, não agüentava tomar mais pariká, embora acompanhasse as curas que seu sobrinho Mandu realizava.

Os pajés primeiro cheiram pariká. No começo, só eles cheiram, os pajés. Eles cheiram pariká até seus olhos transformarem tudo. Primeiro, eles vêem as andorinhas, no Outro Mundo.[19] Eles continuam... depois, eles vêem o lugar do gavião idthadaapa no Outro Mundo. Depois, eles continuam... eles vêem o lugar do gavião branco rabo-de-tesoura, *pulimákwa* chama-se. Depois

19. O pajé está descrevendo a viagem que faz em seu pensamento depois de cheirar pariká. Primeiro, ele passa por diversos lugares no Outro Mundo, cada lugar habitado por um tipo de pássaro-espírito (urubu, andorinha, gavião), que auxilia o pajé em sua busca das almas perdidas dos doentes. Todos esses lugares são interligados por um caminho, ou escadas, as "escadas de pariká", que o pajé segue.

eles continuam... para o lugar do urubu branco, a aldeia de hulumana. Então eles vão para cima... para Kamathawa, o gavião-real aquele. É um belo mundo onde ele vive, o Kamathawa. Eles o vêem, aqueles pajés.

Nós subimos para o mundo antes de nós nas escadas de pariká. Nós começamos por levantar a escada para o mundo antes de nós. Nós subimos para o mundo antes de nós nas escadas do pariká. Para longe, onde o céu começa, likuruapi eenu, nas escadas do universo. Os pajés levantam as escadas de pariká para o mundo antes deles. Eles sobem para o último lugar a que ele vai no Outro Mundo. Os pajés próprios fazem transformar no pariká.

Os pajés dizem, quando eles sopram seu pariká, eles caem inconscientes, inconscientes, e eles se deitam. Ficam como mortos aqui... e vêem que aqui é feio. [...][20] Assim, nós vemos todos os nossos corpos, quando apodrecem, o pajé olha os ossos dele que ficam branquinhos. Pariká mostra diante de nós o que a gente vai passar depois de morrer. Nós vemos, nós pajés. Nós vemos antes de nós. É feio.

Então, os pajés aparecem, eles ficam na boca do rio. Na boca do rio. O corpo dele fica como árvore. Então há outro lugar, o pajé vai ficar lá no caminho do céu, esse outro lugar do céu, Wapinakwa, que sai e morre aí mesmo. Vai mostrando antes do morto. Sozinho, você se senta assim. Você sopra fumaça sobre seus parentes, e diz: "Oh, como são tristes meus parentes", eles dizem lá.[21] Eles dão uma reviravolta e voltam no Outro Mundo.

Eles dão uma reviravolta e aparecem no Outro Mundo, no Outro Mundo. Uma escada é o caminho [a escada de pariká] eles sobem. Uma escada é o caminho a esse Outro Céu. Nhiãperikuli mora lá! Os pajés chegam onde a gente do universo está, assim é, os pajés vêem, então o povo do universo. Dzuliferi está lá. Um velho, velho! Ele começou há muito tempo. Ele sopra tabaco, onde ele se senta, o velho. Assim, a gente do universo pega tabaco para o pajé e sopra.

---

20. Aqui, fala-se de uma experiência muito comum entre os pajés, nas culturas indígenas: a de passar pela morte para que possam voltar ao mundo anterior ao nosso, o mundo primordial. Nesta ocasião, o pajé vê seu próprio corpo apodrecer e virar ossos – o que se desprende de seu corpo é a sua alma, que viaja ao Outro Mundo.

21. Nesse trecho, o pajé age como guia para os mortos. Ele chega a um lugar chamado "a boca do rio", que deve ser o rio d'água doce que corre pelo mundo de baixo de nós, onde jazem os ossos dos mortos. Lá ele se transforma e encontra as almas dos mortos que ele despacha para o Outro Mundo. Depois ele segue viagem.

Os pajés não sabem, pois se deitam aqui nesse mundo, eles se deitam, eles se deitam. Eles sopram pariká. Assim, pariká faz ele ver. Não tem mais doença lá no céu... O pajé vê a sombra de Nhiãperikuli... O pajé vê o céu, esse céu – um branco brilhante, como prata, um novo mundo lá, um outro. Muito bonito. O pajé anda como o dono do mundo. Você faz água, você faz pedras, você faz o mundo bem! Os pajés fazem tudo no pensamento deles! Tudo, como Nhiãperikuli. Nós somos, então, como Nhiãperikuli, nós somos lá como o senhor do universo.[22] Não tem mais doença lá no céu.

[...] Depois os pajés voltam para cá. Eles voltam [...] Você chega a um outro lugar, você se senta. Você vem para um outro lugar, você se senta. Eles voltam como gente desse mundo, com o corpo deles. À noite um outro povo os vê. Eles voltam no pariká. Até você chegar onde seu corpo está deitado. E sai. Você se senta, "você voltou?" "Sim, eu voltei". Assim, eles voltam para cá. Ele cai em uma pedra. Ele se senta. "Que lugar ruim, *maatchíkwe*, lugar podre, *ekúkwe*, lugar feio, nós vivemos assim hoje." Ele sopra tabaco, o pajé. Assim, neste mundo aqui.

Eles vêem todos aqueles antes de nós. De antigamente. Aquele mundo antes de nós. Assim eles vêem o mundo. Eles acordam... Os velhos antes de nós. Ele os vê no pariká. Assim você vê o mundo. Eles voltam e se sentam. Eles pensam: "como eles fazem tudo isso no outro mundo?" Nós pensamos isso. [...] Assim é que o pariká mostra para eles verem. Então aqui, os pajés chupam.

Assim que é a visão de pariká. Eles cheiram pariká aqui e no céu. É o sangue de Kuwai. Pois esse pariká é forte. Quando você volta, não pode olhar para as mulheres. Você não pode olhar para elas, não pode se envolver com elas. Nada disso. Você vê as mulheres sem seus vestidos. Seus olhos vêem tudo. Quando a mulher vem, não pode olhar, tem que virar a cara. Assim, a visão de pariká.

Mandu e José disseram claramente que é o pariká que mostra ao pajé tudo através das visões. Através do pariká o pajé "levanta escadas" para o Outro Mundo, vê e se comunica com os seres primordiais que habitam o céu. Estes o informam, avisam e ajudam não só no que diz respeito à fonte, caráter, e tratamento dos doentes neste mundo, mas também a tudo aquilo que está para

---

22. Esse trecho é importante porque se trata do poder primordial de criação/transformação. Outros pajés confirmam o que José está dizendo: o pajé "fica como Nhiãperikuli e pode fazer, em seu pensamento, o mundo inteiro". O pajé pega "o que Nhiãperikuli teve no começo" – isto é, "como ele viu o mundo no começo" em seu pensamento, e faz o mundo de novo.

acontecer. É notável também no discurso de José o contraste absoluto entre este mundo, considerado "feio", "ruim", "podre", cheio de maldade, ao passo que o Outro é considerado belo, bonito, sem doenças, e feliz.[23] E é justamente o pariká que instrumentaliza a passagem de um para outro. Os relatos que os Baniwa contam sobre os movimentos proféticos históricos elaboram esta afirmação.

O que distingue a experiência e os poderes de um pajé como Mandu ou José de um profeta entre os Baniwa? É a capacidade do profeta de alcançar constantemente – em seu sonho ou transe – o mundo de Nhiãperikuli, de se comunicar com Ele, e de servir como emissário legítimo Dele. Isso exige um conhecimento superior que nem todos os pajés têm. A maioria dos pajés considerados "pajés de verdade" e não "meio-pajés" alcança constantemente o nível do Senhor das Doenças, Kuwai, ou, no máximo, vêem a casa do Senhor do Mundo, Nhiãperikuli – que é também chamado "Dio", "O Iluminado", pois o seu corpo é o sol e, como um pajé me disse, Ele parece "um espelho de luz brilhante" à distância. Somente *os mais sabidos* conseguem entrar no mundo e na casa do Senhor, manter comunicação com Ele e solicitar a intervenção Dele nos acontecimentos dos humanos (por exemplo, impedindo a realização de um presságio e revertendo uma doença fatal etc.). Enfim, não são todos os pajés que conseguem fazer o que Mandu e José falaram: "ficar onde Nhiãperikuli está e procurar abrir este mundo escondido". Somente os mais poderosos podem, e esses se tornam profetas, além de possuir outros poderes, como os que menciono na tradição que citarei a seguir.

Histórias de Kamiko e Uétsu Mikuiri

Apresento aqui uma tradição contada por um velho Hohodene, de Ucuqui Cachoeira, Rio Aiary, e gravada por mim em julho de 2001. Foi contada em Baniwa e em seguida traduzida pelo filho do narrador (as minhas anotações ou perguntas são marcadas entre colchetes, no texto). A tradição é sobre dois

---

23. Outros pajés com quem tenho conversado concordam com esse contraste. Um em particular elaborou um esquema do cosmos com vinte e cinco patamares, cada um habitado por um tipo peculiar de gente. Somente dois desses patamares são habitados por "gente ruim" – o nosso mundo e o mundo do Senhor das Doenças, Kuwai. Todos os outros são habitados por "gente boa".

profetas, Kamiko e seu filho Uétsu (o termo *mikuiri* é usado para se referir a pessoas já falecidas). Segundo os cálculos que eu e os narradores fizemos, Kamiko viveu durante a segunda metade do século XIX, falecendo em 1903, enquanto que Uétsu, entre o final da segunda metade até aproximadamente os anos 1940.

De fato, Kamiko – ou Venancio Anizetto Kamiko – foi o grande profeta da fratria Dzauinai, cuja fama como o "Christu do Içana" se estendia por toda a região durante a segunda metade do século XIX, e sobre o qual existem inúmeras histórias contadas pelos Baniwa, Tariana e Desana, no Brasil, bem como pelos Wakuenai, na Venezuela.[24] Como já citamos neste artigo, existem várias publicações antropológicas sobre o profeta, analisando as fontes escritas, as histórias orais e o contexto sociocultural dos movimentos liderados por Kamiko.

Nunca antes foi registrada uma tradição sobre o filho de Kamiko, considerado tão poderoso quanto o pai;[25] no entanto, ambos eram considerados messias cujos poderes superaram as tentativas do homem branco de matá-los,[26] e ambos utilizaram seus poderes de clarividência para controlar, senão erradicar, a prática de bruxaria nas comunidades Baniwa.[27] Mais

---

24. Há, ainda, uma pesquisa em andamento de um índio Tuyuka (de língua Tukana), que junta todas as tradições sobre Kamiko existentes no Noroeste Amazônico, objetivando escrever um livro.

25. Desde 1976, tenho pesquisado a história dos movimentos proféticos entre os Baniwa, tanto nos arquivos, quanto entre as tradições orais. Em 1976, os índios não me contaram a tradição de Uétsu, mas contaram trechos de histórias sobre pajés poderosos que eles conheciam pessoalmente. Quando eu lhes perguntei sobre essa tradição, em 2001, responderam que a história ainda estava sendo formulada, organizada. A experiência com Uétsu era recente demais, em 1976, para que pudessem ter uma narrativa já construída. Em 2001, porém, já adquiriu a feição de narrativa. Essa observação é coerente com o que eles falaram a respeito de outras pessoas, que também eram importantes na história narrada. Pois os índios afirmavam que todo relato tem um tempo, por assim dizer, de "gestação", no qual vários "pedaços" são juntados para formar, posteriormente, a narrativa completa propriamente dita.

26. Nesse sentido, a narrativa é do gênero denominado por T. Turner "mitos messiânicos" (Turner 1988).

27. Sobre a predominância da bruxaria e da feitiçaria nas comunidades Baniwa, ver Wright (1998 e s./d).

importante para este artigo: o poder de ambos foi o resultado do conhecimento superior que eles adquiriram nas visões produzidas pelo uso constante de pariká e caapi – o uso do pariká, porque revela o escondido e o do caapi, porque abre uma linha de comunicação com os mortos.

Transcrevemos, agora, a tradição e, em seguida, comentaremos pontos relevantes para a discussão:

Kamiko era um pajé da tribo Dzauinai. Vivia antigamente. Ele via bem; ele via tudo. Ele morava em Tunui [no médio Içana]. Ele via quem tinha veneno[28] e mandava jogar fora o veneno, *mánhene*. Ele mandava tirar fora o veneno e podia dizer para o pessoal que tinha, "tu tens coisa mal." [P: Ele já sabia quem tinha?] Já sabia. Ele vinha, chegava numa comunidade. Aí de noite, o conhecimento dele já mostrava onde o pessoal tinha enterrado o veneno. Ele acusava, indicava aquele que tinha e onde era enterrado. Ele já sabia no sonho dele durante a noite. Na água também, no fundo de um metro [ele sabia onde estava o veneno]. Tudo ele já sabia. Aí ele juntava e comunicava à comunidade toda, indicando as pessoas que tinham. As pessoas que não tinham veneno, não mostrava no sonho dele não. Aquele que tinha, mesmo num lugar muito difícil, lá no igarapé, ele mandava cavar e achar. Depois juntava tudo no meio da comunidade. Outro que ele indicava, cavava e pegava; outro também. Até achar todinho o veneno. Aí, ele juntava esse pessoal para dar conselhos para eles. Só aqueles que tinham veneno; aqueles que não tinham, tinha nada a ver com ele.

Aí ele veio por aqui [no Içana] até Tunui [Cachoeira]. Aí ele foi fazendo as mesmas coisas. [...] Ele andava em outras comunidades [no baixo Içana], como Nazaré. Depois ele veio mais para baixo. Aí, parece que alguém queixava para o Branco dizendo que aquele Kamiko se dizia Santo. O Branco veio, capturou, prendeu ele para ver se ele era realmente resistente, se ele era realmente Santo. Preparou um caixão bem, colocou Kamiko dentro do caixão e o jogou dentro do rio. Ficou uma noite dentro do caixão no fundo do rio. Noutro dia, tiraram o caixão, abriram, e ele estava dentro, mas estava vivo. Durante a noite, a alma dele tinha saído do caixão e ficou andando. Aí eles acreditavam que Kamiko realmente era santo.

Kamiko curava várias doenças, fazia pajelança, sempre curando os doentes. Aí depois ele morreu. [P: Como ele morreu?] Os Brancos o pegaram e mandaram ele embora. Com raiva dele, aqueles

---

28. Ou seja, quem praticava a bruxaria através do uso de veneno (plantas, frutinhas etc.) para matar. A feitiçaria, em contraste, consiste no uso de "fórmulas faladas", "encantos" ou "sopros", que provocam estragos ou doenças até fatais nas suas vítimas.

que tinham veneno queixaram para o Branco para que tirassem ele da área. E foi assim, o julgamento dele. Os Brancos o levaram para bem longe, para além de Manaus, e ele morreu para lá mesmo. O Santo disse, “eu não vou procurar me vingar. Eu vou embora, eu vou procurar morrer como Jesus morreu.” Kamiko disse isso. Aí acabou.

[P: Kamiko disse que ia voltar um dia?] “Não, morreu para lá com os Brancos. [P: E teve filhos? Ou os netos dele que estão vivos hoje?] Teve um filho. No [rio] Ake, tem o túmulo do filho dele, do filho de Kamiko. Lá as pessoas sempre vão. O nome dele era Uétsu. Foi também capturado pelos Brancos. E os Brancos fizeram igual ao que fizeram com o pai dele. Vieram, prenderam ele, fizeram um caixão, colocaram ele dentro do caixão, jogaram ele dentro do rio. Depois de uma hora, tirava o caixão do rio, abriram, e ele estava vivo, segurando uma Bibliazinha na mão dele. [...] Doutores de Caracas vieram para fazer aquele trabalho com ele. Eles achavam que ele estava enganando, mentindo para o povo. Por isso, eles vieram para provar se ele era realmente Santo. Vieram duas pessoas [...] Aí perguntaram para ele, “é verdade que você é sábio? Um Santo? Dio?” “Não, não sou Dio”, Uétsu respondeu. “Porque a maioria conta que você é Dio, você cura, faz tudo. Vamos provar se não é Santo. Vamos fazer um caixão e colocá-lo no rio durante uma hora.” “Vamos”, respondeu Uétsu. E ele se entregou. Fizeram o caixão, amarraram todinho, colocaram ele dentro, fez a tampa do caixão. Mas antes de fechá-lo, a alma de Uétsu saiu. Eles colocaram a tampa, e colocaram o caixão no rio durante uma hora. A dois metros de profundidade. Depois de uma hora, tiraram, abriram, ele estava normal.

Aí Uétsu disse, “agora, vocês fizeram isso comigo. Chegou a minha vez de fazer com vocês o que vocês fizeram comigo. Nosso Senhor mandou, vocês são doutores, vamos provar se vocês têm conhecimento igualzinho como eu. Ele mandou, o pai do céu mandou fazer.” Aí vendo que ele tinha razão, entrou um doutor dentro do caixão. Fizeram igualzinho ao que fizeram com ele. Depois de uma hora, levantaram o caixão, e aquele Doutor já estava morto. O companheiro dele que estava lá se assustou. [...] Ele falou, “olhe como esse aqui está morto e aquele está normal.” Aí foi embora o doutor, já tinha medo de Uétsu.

[P: Onde que o Uétsu morava, em qual aldeia?] “No Alto Rio Negro, no Guainía, mas não tinha comunidade fixa. Vivia quase como nômade. Morava um lugar três meses, outro dois meses. Assim que era a vida dele, não tinha uma comunidade fixa.

Os doutores acabaram acreditando que ele realmente tinha conhecimento, que era Santo. E o pessoal espalhava a fama dele, falando, “lá tem um homem que é santo, que conhece, que sabe,

que advinha." Eles começaram a levar a fama dele, e espalhar a fama, contando que ele era um bom pajé. Aí as pessoas lá ficavam acreditando que era um bom santo.

Ele andava fazendo festas. E as festas, os velhos não sabiam quando ia acontecer essas festas. Ele chegava no meio do povo e falava, "amanhã vai ser festa. Prepare alguma coisa, ou caxiri. Nosso Pai do céu também vai festejar com seus anjos. Nós também vamos festejar. Vamos imitar ele." Depois chegava numa outra comunidade e fazia a mesma coisa.

Ele atraiu muita gente, muita gente acompanhava ele. Aí, durante a festa, ele chamava cada pessoa e aconselhava, "você tem maldade, você tem coisa ruim que mata gente. Não faça isso. Jogue o mal que você tem fora para que possamos viver bem, ficar tranqüilo." Se vinham alegres, ele não fazia nada, mas se viesse uma pessoa com pensamento de estragar, ele já falava "jogue fora aquela coisa mau, vamos viver como uma família." Se uma mulher chegava com pensamento de estragar um homem com pussanga,[29] ele dizia, "essa pussanga estraga, não faça isso", ele ficou dando conselhos, "esse conselho não é feito por mim", ele dizia, "nosso Pai do céu que mandou dar conselhos para você. Atire essa coisa ruim para que possamos viver bem." O objetivo dele era de juntar gente e aconselhar o povo.

[P: Como é que ele tinha tanto poder assim? Como é que ele sabia ver tudo?] Porque era uma pajé, ele usava pariká, inclusive o pariká dos Wanhíwa.[30]

Certo dia, o pessoal começou a ficar revoltado com ele, dizendo, "será que este homem realmente é santo?" Aí, eles começaram a envenenar os filhos de Uétsu. Ele fez as cerimônias do pajé para curar. Mas o primeiro filho dele acabou morrendo. Aí ele chamou as pessoas para tirar a maldade que fizeram, mas as pessoas falaram, "porque será que ele não curou o filho, apesar de que ele é Santo?" O povo estava revoltado. A esposa dele ficou calada. Depois envenenaram o segundo e depois o terceiro filho dele. Ele fez as atividades de pajelança, com pariká e tudo mas mesmo assim, acabaram morrendo.

---

29. Uma folhinha fina e rasteira chamada *munutchi* (ou *pussanga*, em língua geral), que produz um poderoso perfume. Moças que querem provocar um "estrago" usam a folha nos rapazes, que os "enfeitiçam", isto é, os deixam com fortes dores de cabeça, "eles começam a ficar doídos, como embriagados, querem correr, querem fugir". Da mesma maneira que um homem, com inveja de uma mulher, pode estragar a vida dela através de veneno, as mulheres podem estragar a vida de um homem através do uso de munutchi.

30. Wanhíwa, ou Guahibo da Venezuela, que, além de usar um tipo de pariká extremamente forte, o niopo ou nyumpá, fazem uma mistura de caldo de pariká com caapi.

Aí diz que a mulher dele também ficou revoltada com ele, com o marido. Chamou a atenção dele, “tanto você diz que é santo, chama a atenção desse pessoal, vê a maldade de cada um, mesmo assim nem chegou a curar nosso filho. Você é falso, está falando à-toa.” [...]. Ela mandou ele pegar o maracá dele e disse, “tire fora esse material de trabalho. Esse não é a verdade. Você não cura”, a mulher dele falou para ele. Aí ele disse para ela, “com pariká eu vou morrer.” [...] Ele foi cheirar. Chamou a mulher dele, “olhe, sopre para mim, para mim morrer.” A mulher dele soprou para ele, e ele caiu, desmaiou. Desde às dez horas até às cinco horas da tarde, aí ele levantou. Normal. E assim foi cada vez mais desenvolvendo o conhecimento dele [...] Com esse pariká, não morre, não dá para morrer. Só faz mais inteligente, conhecer o mundo mais. Depois, ele diz, “agora eu vou usar o caapi”, dos Wanhíwa, o *caapi ka niopo*. Aí ele preparou o caapi, uma cuiada cheia, tomou, e caiu de novo. Falavam que estava morto, mas o caapi é como pariká mesmo. Ficou desmaiado até cinco horas quando levantou de novo. Enquanto estava caído, ele andou no cipó [de caapi] atéééé o finalzinho, depois ele voltoooouuu.

Aí cada vez que ele tomava, foi se aprofundando o conhecimento dele. Conheceu os anjos, viu todas aquelas pessoas que morreram antes, o pai, a mãe, o irmão. Todos que ele viu, ele chegou a conversar com eles. Essa é a conseqüência do caapi. Aqueles mortos que foram para o céu mandaram recados para as pessoas que estavam vivos ainda e ele dava os recados, as lembranças deles. Ele conversava com os mortos e toda vez, ele dava recados. [...] Aí um dia ele foi pescar, rio abaixo. Num certo ponto, ficou parado, armando a linha, quando de repente ele ouviu um barulho de gente atrás dele. Ele virou para ver, e era sua irmã falecida. Quanto mais ela se aproximava, mais ele sentia aquela morta até que ele desmaiou na canoa. A irmã dele veio chegando, passava o perfume dela nele. Outros mortos deram remédios para ele, e aí o mundo abriu mais. Os mortos levaram ele até no mundo dos mortos. “Nós moramos aqui, aquela outra família mora aqui. Aí é a casa do Senhor. Essa aqui é a casa de Deus” – que brilhava – “Dio, a casa de Dio” – bem bonita, brilhante, resplendente, como sai o sol, como ouro. Aí, depois que mostraram, voltaram e falaram, “aqui é onde nos vamos morar quando a gente morrer.”

Aí diz que o velho conversou com Deus, com nosso Senhor, que falou, “olhe, a partir de agora, você vai ser realmente santo, você pode já dizer para o pessoal. Você vai chegar na tua casa. No momento que você vai chegar na tua casa, não conte o que você viu. Nem as novidades de tua irmã, aquele perfume que ela passou, nada que você viu. Como se não tivesse visto nada.”

Aí ele voltou para a casa dele. E nem contou. A partir daquele momento, sempre via o nosso Senhor. Quando dormia, diz que acordava no sonho e cantava, “Glória, Glória Jesus”. Toda vez que ele

dormia, ele cantava esse canto. No sonho, ele acordava, despertava para aquele mundo. Aí a mulher dele cansava de ouvir aquela fala, "porque você fala isso quando está dormindo? O que tu tens, o que é que tu sentes?" "Não", respondeu, "estou sonhando, Deus mandou este trabalho do sono." "Está demais", ela reclamava.

Para onde ele andava, ele sempre encontrava com aquela irmã e aquele pessoal morto, o pai e a mãe falecidos. O pessoal esperava ele e contava para ele, "vai ser assim, vai vir gente querendo te envenenar." Eles informavam ele, alertando ele. [...] Eles sempre orientavam ele.

Aí a partir daquele momento, ele pegou autorização para dizer o que ele viu. Voltou e contou para a mulher dele, "já vi teu pai, agora já chegou o momento para dizer que eu já vi os santos e os mortos." [...] Aí a fofoca espalhou. A mulher dele contou para outras mulheres, "olhe meu marido é assim", que contavam para outras. Ela foi falando.

E as pessoas que tiveram maus presságios, Uétsu sabia ver e sabia dizer [o significado dos presságios]. Cada coisa que uma pessoa via, aqueles maus presságios, ele consertava e avisava, "eu vi assim e assim." Ele não esperava mais anoitecer; ele somente pegava a rede, se embrulhava, aí vinha um espírito e ficava um instante só, nem chegava uma hora. Aí ele levantava e falava, "você viu aquele mau presságio? Alguém vai te envenenar. Mas nosso Senhor já deixou, não vai acontecer nada contigo." Assim, ele foi mostrando a capacidade dele.

Então por causa dessas consultas que as pessoas fizeram, ele foi atraindo mais gente. Mais gente chegava. Eles queriam que ele se tornasse um rei para eles, um chefe. Tinha aquelas pessoas que remavam a canoa para ele como rei, chefe, presidente. Tinha remadores, pessoal que dava comida para ele, tinha isso, o pessoal que acompanhava ele. Até o povo queria que ele fosse chefe. Mas ele não quis. O mandato do nosso Senhor não permitia que ele se colocasse como se fosse chefe. Ele queria ser igual às outras pessoas. Igual – nem superior, nem inferior.

Nesse trabalho de atrair gente, ele subiu o Içana e o Aiary. Ele andou muito nesse rio Aiary, de Jandú [próximo à foz do Aiary] até Seringa Rupitá [na cabeceira do rio Uaraná, afluente do alto Aiary]. Foi morar com os parentes Hohodene [...]. Era da tribo Adzanene [...] Ele andava todo o Içana e seus afluentes, todo o Rio Negro. Falava as línguas do venezuelano, Baniwa, Curipaco, Werekena.[31] Fazia bastante festas nas comunidades de Nazaré, Ambaúba, Taiauassú, Tucunaré – todas no Baixo Içana.

---

31. Os narradores contam que, durante as festas, Uétsu realizava casamentos e batismos. Inclusive ele mesmo deu o nome para o irmão maior do narrador; quer dizer, ele estava no auge de seu poder quando o seu irmão nasceu, nos anos 1940.

[O que aconteceu com ele?] Bem, depois ele ficou sábio. Quando chegavam pessoas pensando em envenená-lo, durante a noite, no sonho, já foi avisado [...] Ele cumprimentava e falava "olhe, você está com intenção ruim querendo envenenar." Ele estava provando realmente que ele já sabia que os outros estavam querendo destruí-lo, fazer maldade.

Até chegou um certo momento que Deus não avisava mais. Porque chegou a hora dele ir embora desse mundo. Aí, as pessoas envenenaram ele. O próprio Deus não falou mais para ele, já estava na hora de ir embora desse mundo. [P: Mas quem o envenenou?] *Pará thayri, Paráthana*. [...] Aí ele voltou para o Alto Guainía, porque ele sempre viajava para lá. Mas lá juntava muita gente, e para que não tivesse tanta gente, ele ia para outro lugar. Mas em cada lugar, o pessoal se juntava. [P: Onde ele foi enterrado?] No Guainía. No rio Ake tem a sepultura dele. Mas foi dividido o corpo dele. Uma parte foi enterrado em Macarenta no Ake; outra parte, em Yauitá na Venezuela. [P: Por que foi dividido assim?] Porque ele era um santo. Hoje, o pessoal pede pela oração. A sepultura serve de lugar para as pessoas chegarem para consultá-lo. Quando vê um mau presságio, o povo pede para que ele o abençoe e proteja. E serviu, a sepultura está servindo até hoje em dia.[32]

Diz que ele mesmo ia voltar da morte depois de seis dias. A mulher dele ficou cuidando do corpo dele. Seis dias passaram e ela guardava. Aí ele começou a apodrecer, pingando água do corpo dele. A mulher dele juntava a água dentro de uma bacia. Aí as pessoas que o envenenaram, os inimigos dele, falaram para ela "você que está sofrendo com esse morto, deixe que a gente cuide dele." Os inimigos dele falaram. Um dia antes dele voltar, ela deixou, ela entregou o corpo dele para os inimigos dele. Aí chegou seis dias. Aqueles que estavam vigiando ele começaram a gritar, porque ele fez presságio. Aí esse foi o fim da vida dele. Se ele tivesse voltado a viver, era para nunca mais morrer. Seria imortal. Como se fosse Jesus antigamente. Não morrer. Aí terminou essa história. Depois dele, nunca mais teve uma outra pessoa igual a ele.

A bruxaria e a feitiçaria são questões críticas para o povo Baniwa. A bruxaria geralmente envolve o uso de veneno, *mánhene*, em suas múltiplas formas (folhas, raízes), para provocar um "estrago" numa pessoa, ou até a sua morte. Embora qualquer pessoa tenha conhecimentos de como preparar e usar o veneno, há pessoas com conhecimentos extensos sobre os tipos e a eficácia

---

Hoje, seu irmão tem pouco mais de sessenta anos. O pai do narrador, que nos anos 1970 tinha quase setenta anos, servia de remador para Uétsu.

32. Ele teve dois filhos: Joaquim e Idalino, que moram em Maroa, na Venezuela.

de diversas substâncias venenosas, e a essas pessoas são até atribuídos poderes sobrenaturais, associados aos espíritos dos mortos e aos bruxos primordiais.

Em um estudo recente sobre essa questão (Wright s./d.), demonstrei como a acusação de bruxaria dentro de uma comunidade reflete conflitos interpessoais reais e tensões explosivas em relações comunitárias, com um discurso que atribui ocorrências de bruxaria – reais ou suspeitas – a determinados indivíduos que já são "marcados" como bruxos.

Se o veneno e a bruxaria têm o potencial de destruir uma comunidade, quais os meios que os Baniwa têm para deles se proteger ou até de se prevenir contra surtos de bruxaria? Um deles é, certamente, as curas dos pajés, os quais, através de suas viagens com pariká, encontram com Kuwai, o Senhor das Doenças e do veneno, que lhes fornece os remédios necessários para curar o veneno neste mundo. Uma outra maneira, mais preventiva, é tentar impedir que as pessoas usem o veneno, ou seja, descobrir quem tem veneno dentro de uma comunidade e fazer campanha para erradicá-lo. Mas somente os profetas com o seu conhecimento superior e a clarividência que o pariká lhes dá, sabem quem tem e onde o estão escondendo ou enterrado, ou no fundo de um igarapé. Essa foi a maneira pela qual Kamiko e Uétsu tentaram controlar a bruxaria nas comunidades Baniwa.

Contudo, eles foram além, pois para prevenir contra futuros surtos, os profetas tiveram que tentar moldar deliberadamente o sentimento comunitário contra o uso de qualquer substância que "estragasse" a saúde e o bem-estar das pessoas. Assim, aconselhavam o povo contra o veneno, programavam festas, com músicas alegres, incentivando o sentimento coletivo de felicidade entre os membros de uma comunidade. Criaram uma certa "estética de convivialidade", para usar a frase de Overing (2002). Tanto Kamiko quanto Uétsu aproveitaram as festas para pregar e agir contra os que tinham veneno escondido, expondo-os em público e dando-lhes conselhos. Enfim, os esforços dos dois profetas buscavam criar um sentimento de união comunitária e reprimir tudo aquilo que podia provocar o desentendimento, o conflito, o mal-estar, a inveja, o ressentimento – todos motivos para a bruxaria.

Os dois profetas eram messias, ou "santos", pois, como a história relata, resistiram às tentativas do Homem Branco de matá-los por afogamento, demonstrando assim a superioridade de seus conhecimentos sobre os dois "doutores" brancos (uma característica de muitos mitos messiânicos; ver

Turner 1988). A ironia da história, porém, é que o que acabou destruindo os dois profetas não veio de fora, mas de dentro de seu próprio povo. Foi a "revolta" dos bruxos, daqueles que praticavam a bruxaria contra eles, por tê-los expostos em público. No caso de Uétsu, chegaram a matar os três filhos dele; por motivos inexplicados, ele foi incapaz de reverter o quadro do envenenamento.[33] Enfim, revelar, aconselhar e tentar criar um sentimento coletivo provaram ser meios insuficientes para combater e prevenir contra os meios traiçoeiros dos bruxos.

Uétsu, então, adota uma postura mais radical do que seu pai, que simplesmente foi embora e, "como Christu", não procurou se vingar. Uétsu procura "morrer", quer dizer, diante da revolta de sua esposa, procurou aprofundar-se na própria experiência xamânica. Ele toma, assim, a mistura potentíssima dos Wanhíwa de *caapi ka yopa*, e como isso o conhecimento dele cresce**.** Uétsu passa a poder prever também, e não só revelar e aconselhar, como antes. Este novo poder de previsão foi adquirido através dos mortos e do próprio "Dio". Assim, ele podia prever quando uma pessoa estava para sofrer um ataque de um bruxo; podia reverter o que mais afligia e apavorava o povo – os maus presságios, sinais de morte inevitável. Parece que é esse poder que distingue um profeta de um pajé.

Para evitar a inveja do povo e também o seu próprio envenenamento, Uétsu recusou-se a ser considerado "rei", "chefe", "presidente", como o povo queria; no entanto, ele tinha muitos discípulos que o seguiam de aldeia em aldeia e era capaz de reunir muita gente para suas festas e cerimônias. O "poder" que adquiriu através do pariká se manifestou no seu conhecimento, mas não na acumulação de influência ou prestígio político.

Para esses profetas, porém, tudo estava sujeito às marcas e determinações do destino. Os Baniwa dizem que os momentos de vir a este mundo e ir embora dele estão predeterminados, "marcados". Uétsu, então, parou de receber os avisos divinos e foi envenenado; mais uma vez, a fraqueza e a maldade prevaleceram, impedindo que ele voltasse (se a mulher dele tivesse resistido aos inimigos e recolhido os seus restos mortais, como ele a instruiu,

---

33. Talvez ele tenha sido incapaz de reverter o quadro porque não sabia quais plantas venenosas foram usadas contra os seus filhos. Entre os índios Desana e Tariana, somente o bruxo, aquele que usou plantas venenosas contra alguém, é capaz de curá-lo, porque precisa conhecer a planta para poder usar o antídoto (Dominique Buchillet 2002, comunicação pessoal).

ele teria ressuscitado). No entanto, o "conhecimento" dele ficou neste mundo, junto ao túmulo, para poder ajudar os parentes que lhe pedissem.

Uétsu era uma verdadeira figura messiânica, pois seu corpo foi "dividido" em duas partes – o que faz lembrar a imagem de um "santo" desmembrado –, ambas as quais continuam a proteger o seu povo. O significado da divisão de seu corpo, porém, não está totalmente claro para mim. Ainda soa estranho, sobretudo porque as outras tradições que conheço dizem que o túmulo de Kamiko, o pai de Uétsu, fica no Ake, e elas nada falam do túmulo do filho em Yauitá. Aliás, diferentemente da maioria das outras tradições de Kamiko, esta afirma que o profeta foi "retirado da área" e mandado embora para longe, "para além de Manaus". O que significa que há ainda mais informações a serem esclarecidas sobre as tradições desses dois profetas.

É interessante comparar as "mortes" de cada um deles e de outros profetas que surgiram depois. Kamiko procurou uma "morte como Christu", ou seja, tentou ressuscitar em outro lugar, mas, para muitos Baniwa, ele continua protegendo-os. Da mesma foram procedeu Uétsu, que teria morrido "como Jesus" e ressuscitado se não fosse por seus inimigos. No entanto, muitos Baniwa visitam seu túmulo porque ainda o consideram um santo, deixando sobre ele moedas e outras prendas, afim de conseguir a proteção do profeta. Um outro pajé poderoso que faleceu nos anos 1970, pai de um dos meus interlocutores e mestre de vários outros, inclusive Mandu, também foi considerado um profeta. Conforme Mandu me explicou uns anos atrás, Guilherme (ou Kudui) avisou os seus seguidores antes de morrer: "Quando eu morrer, a minha alma sai, mas eu estou com vocês ainda". Isto é, o corpo dele foi enterrado na terra (significativamente na ilha chamada *Warukwa*, o lugar mítico de Nhiãperikuli), mas "o pensamento dele continuou vivo ainda". A "alma" dele fez a viagem normal dos mortos, mas depois "voltou e entrou de novo para o corpo [enterrado] dele, para que ele pudesse explicar para a gente". Neste caso, também as pessoas deixam pagamento (dinheiro) em cima do túmulo dele e pedem a proteção dele contra doenças, maus presságios etc., exatamente como fizeram com Kamiko e Uétsu.

Enfim, esses casos apontam para o que podemos chamar de uma "consciência profética"[34] entre os Baniwa, exemplificado nesses e em outros tantos indivíduos. Os profetas, vale repetir, não podem ser qualquer pajé, mas

34. Em Wright (1998), eu a chamava de "consciência milenária", o que, talvez, é demasiadamente ocidental em seu tom, sendo "profética" mais exata.

somente aqueles que já alcançaram um nível superior de conhecimento, sendo que este – adquirido através do uso do pariká e do caapi – deve transcender o tempo mortal.

Conclusões

Este artigo procurou apresentar o pariká em suas múltiplas facetas e potencial, apreciando a centralidade que teve na história do povo Baniwa. Destacou-se a sua capacidade de "abrir", ou seja, revelar o escondido, o invisível, o encoberto neste mundo; isto significa expor, com a intenção de erradicar, aquilo que tem o maior potencial de estragar a vida humana: a bruxaria e feitiçaria. No que se refere ao outro mundo, o pariká pode ajudar a localizar as almas dos doentes perdidos em algum nível do cosmos, ou revelar as intenções das divindades. Destacou-se, também, o poder do pariká de transcender o tempo, ou melhor, de permitir "voltar" ao mundo anterior e primordial, que é a eterna fonte de poder criativo. Enfim, o pariká possui o enorme poder de fazer o pajé "saber o mundo" – tudo que está acontecendo nele e o que vai se passar com o povo. Não se refere a poder no sentido político de hierarquia e dominação, mas sim ao poder de passar a sabedoria para a sociedade, ou seja, fazer com que os membros da sociedade vivam em harmonia, transformando o caos e a maldade em um estado desejado de bem-estar, ou "felicidade". É aquilo que o Transformador/Criador Nhiã-perikuli tentou fazer inúmeras vezes no começo do mundo em suas lutas incessantes com os diversos entes que procuravam "estragá-lo". É claro, não fez isso sem ter cometido uma série de erros e sofrido muitas perdas no processo, como os profetas históricos. O pariká, podemos concluir, foi (e para muitos Baniwa, ainda é) o remédio contra a ruindade e maldade que infestam este mundo, e nisso reside o seu grande poder. O caapi, por sua vez, para os pajés, pode servir como um complemento – como se fosse um aliado do pariká; no entanto, seus efeitos e sua potencialidade são bastante distintos, como foi analisado acima. Para os dois profetas, o caapi abriu o mundo dos mortos, o qual se tornou mais um aliado na luta de Uétsu contra a maldade deste mundo.

Referências bibliográficas

ACIRA (Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari)/FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) (1999). *Waferinaipe Ianheke: a sabedoria dos nossos antepassados: histórias dos Hohodene e dos Walipere-dakenai do Rio Aiary,* v. 3, Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.

HILL, J. (1978). "Wakuenai cerimonial exchange in the Northwest Amazon", *in: Journal of Latin American Lore* ,13 (2), pp. 183-224.

_____. (1984). "Social Equality and Ritual Hierarchy: The Arawakan Wakuenai of Venezuela". *American Ethnologist 11*, pp. 528-44.

_____. (1987). "Wakuenai cerimonial exchange in the Northwest Amazon". Los Angeles., *Journal of Latin American Lore 13* (2), pp. 183-224.

_____. (1993). *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson: University of Arizona Press.

HUGH-JONES, S. (1979). *The palm and the pleiades.* Cambridge: Cambridge University Press.

JOURNET, N. (1995). *La paix des jardins. Structures sociales des indiens Curripaco du Haut Rio Negro (Colombie).* Paris: Institut d' Ethnologie, Musée de l"Homme.

KAPFHAMMER, W. (1996). *Grosse schlange und fliegender jaguar. Zur mythologischen grundlage des rituellen konsums halluzinogener schnupfdrogen in Südamerika.* Völkerkundliche Arbeiten Band 6. Bonn: Holos-Verlag.

KOCH-GRÜNBERG, T. (1967[1909]). *Zwei jahre unter den indianern: reisen in Nordwest Brasilien, 1903-05*. Stuttgart: Strecher und Shroder.

LANGDON, E. J. (org.) (1996). *Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC.

MOREY, R.V. e D. METZEGER (1974). "The Guahibo: people of the savanna", *in: Acta Etnologica et Linguistica*, Vienna, nº 31.

OVERING, J. e A. PASSES (orgs.) (2002). *The anthropology of love and anger.* Londres: Routledge.

REICHEL-DOLMATOFF, G. (1975). *The shaman and the jaguar*. Filadélfia: Temple University Press.

SAAKE, W. (1958a). "Die Juruparilegende bei den Baniwa des rio Issana", *in: Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists*, Copenhagen.

_____. (1958b). "Aus Der uberlieferungen der Baniwa", *in: Staden-Jahrbuch*, vol.VI, pp. 83-91.

_____. (1958c). "Mythen uber Inapirikuli, des Kulturheros der Baniwa", *in: Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 93, pp. 260-73.

_____. (1959/1960a). "Kari, der Kulturheros, feiert mit den Baniwa-Indianern das erste Dabukurifest", *in: Staden-Jahrbuch*, vols. 7-8,, pp. 193-201.

_____. (1959/1960b). "Iniciação de um pajé entre os Baniwa e a cura de Marecaimbara", *in: Sociologia* 6, pp. 424-442.

SMET, P. A. (1985). "Ritual enemas and snuffs in the Americas", *in: Latin American Studies*, 33. The Netherlands, CEDLA.

TURNER, T. (1988). "Ethno-Ethnohistory: myth and history in Native South American Representations of contact with Western Society", *in:* J.D. HILL (org.), *Rethinking History and Myth*, pp. 235-281.

WRIGHT, R. M. (1981). *The history and religion of the Baniwa peoples of the upper rio Negro Valley.* Tese de doutorado, University Microfilms, Ann Arbor.

_____. (1987/1988/1989). "Uma história de resistência: os heróis Baniwa e suas lutas", *in: Revista de Antropologia*, vols. 30/31/32, pp. 355-381.

_____. (1992a). "Guardians of the cosmos. Baniwa shamans and prophets", Part I, *in: History of Religions*. University of Chicago, august, pp. 32-58.

_____. (1992b). "Guardians of the cosmos. Baniwa shamans and prophets", Part II, *in: History of Religions*, University of Chicago, november, pp. 126-145.

_____. (1992c). "Uma conspiração contra os civilizados. História, política e ideologias dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do noroeste da Amazônia", *in: Anuário Antropológico 89*, pp. 191-234.

_____. (1996). *Aos que vão nascer. Uma etnografia religiosa dos índios Baniwa.* Tese de Livre Docência apresentada ao Departamento de Antropologia, IFCH, UNICAMP.

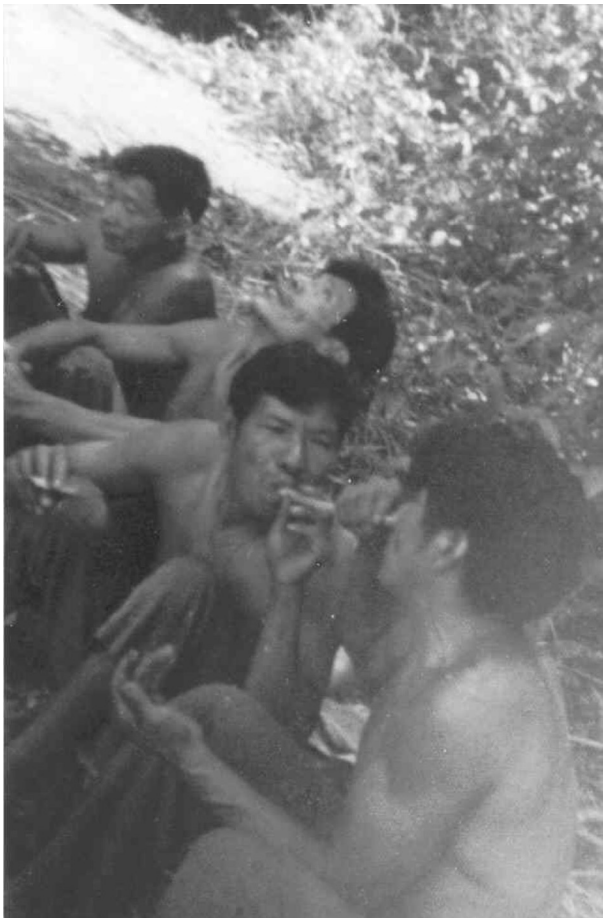
_____. (1998). *Cosmos, self and history in Baniwa religion. For those unborn.* Austin, Texas: University of Texas Press.

_____. (1999). “O Tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa”, *in*: R. M. WRIGHT (org.), *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp.

_____. (2002). “Prophetic traditions among the Baniwa”, *in:* J.D. HILL e F. Santos-Granero (orgs.), *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia.* Champaign, Illinois: University of Illinois Press.

_____. (no prelo). “Hidden enemies: Baniwa witchcraft and sorcery”, *in*: N. WHITEHEAD e R.M. WRIGHT (orgs.), *Darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery in Amazonia*. Duke University Press.

WRIGHT, R. M. e J. D. HILL (1986). “History, ritual and myth: nineteenth century millenarian movements in the northwest Amazon”, *in: Ethnohistory* 33 (1), pp. 31-54.



Dois pajés Baniwa soprando Pariká Uapui – Cachoeira, Rio Aiary, Amazonas.
(Foto: Robin M. Wright)

“MAMBEAR COCA NÃO É PINTAR A BOCA DE VERDE”: NOTAS SOBRE A ORIGEM E O USO RITUAL DA COCA AMAZÔNICA

Juan Alvaro Echeverri
Edmundo Pereira[1]

birui mei kaɨ jíibiena duñédɨkaɨ	Hoje em dia não mambeamos coca,[2]
fiia jɨaɨma fɨnoka	somente a prepara outro,
fue jutano zadáiyano	a colocamos na boca e estamos rindo,
fue mokóguarana	pintamos a boca de verde
jibíe kaɨ dua daaɨde	e dizemos que mambeamos coca.
…… ……	

1. Juan Alvaro Echeverri é antropólogo, Professor Associado do Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, Universidad Nacional de Colombia, Sede Letícia (jaecheverri@unal.edu.co). Edmundo Pereira é antropólogo, doutorando do PPGAS – Museu Nacional/UFRJ (edmundopereira@hotmail.com).

2. “Mambear” significa ingerir coca colocando o “mambe” – nome dado à coca seca pulverizada – no canto da boca, na altura das glândulas salivares, onde é lentamente absorvido pelos tecidos bucais. O pó de coca ou mambe é obtido por meio do tostar, pilar e peneirar as folhas de coca, a estas sendo adicionadas cinzas das folhas da árvore embaúba (Cecropia sciadophylla). Como essa ação não corresponde nem a “comer” e nem a “mascar” coca, conforme seu uso na região andina, tomamos emprestado esse verbo do espanhol, o qual conjugamos como um verbo em português.

jíibie dutiza iníñede	Aquele que mambeia coca não dorme
eroide	está atento,
abi rairuide	cuida de seu corpo, cuida de seu lugar.
jíibie duteza	Porque mambeia coca
fimáirite	guarda dieta,
úúriñede	não fala.
....	
kue jenódikue kue onóñena ikoi	Eu busco porque não sei;
nairai abido jíibie dutikue	entre as tribos estou mambeando coca,
nairai abido aiyi rafue kakáredoidikue	entre as tribos estou escutando a Palavra.
.....	
daama kuéiena jenóñedikue	Não estou buscando só para mim
nabai diga	mas com o companheiro.
aaki dugano aaki	Isto é o que se chama mambear,
jíibie duano	mambear coca.
aaki nii izi duano	Isto é mambear com colar,
aaki nii ua fijaiki duano	Isto é mambear com insígnia.
....	
ie mei kai mei bebene	Então, nós neste mundo,
kai mei jofobie	esta planta
jíibina kai daina baie mei amena	a que chamamos "coca" é um simples pau,
kairi úúriñede	não nos fala,
aaki diona	esse "tabaco",
daina baie amena	que dizemos, é um simples pau.
ie mei aaki diona kairi úúrite jíibina úúrite	Ao contrário, este tabaco [filha] nos fala, esta coca [filho] nos fala;
aaki kai eróikana biyano	isso é o que temos estudado.[3]

3. Palavras em língua uitoto proferidas por Oscar Román Jitdutjaaño (Enokakuiodo), indígena uitoto de Araracuara, rio Caquetá, Colômbia; tradução de Simón Román e Juan A. Echeverri. Para a escrita da língua Uitoto (família lingüística Witoto), utilizamos o alfabeto adotado no Programa de Profissionalização de Professores Indígenas do Predio Putumayo (Araracuara, Colômbia, 1990): as vogais são

A variedade *ipadu* da coca (*Erythroxylum coca*) é utilizada por um número restrito de grupos indígenas da região amazônica: grupos de filiação lingüística Tucano oriental,[4] Aruak e Maku-Puinave, da região do Grande Uaupés (Alto Rio Negro, Uaupés, Apaporis e Mirití); e grupos de filiação lingüística Witoto, Bora e Andoque do interflúvio dos médios rios Caquetá e Putumayo (conhecidos no Brasil como Japurá e Içá, respectivamente). Estes grupos consomem a coca em forma de folhas tostadas e pulverizadas, misturadas com cinzas de *Cecropia sp.* (da árvore embaúba, em português, e *yarumo*, em espanhol). O uso da coca nessas duas regiões é muito singular no conjunto da Amazônia, e contrasta com seu uso andino, feito na forma de folhas secas que se combinam com um agente alcalino no momento da ingestão, também encontrado entre alguns grupos amazônicos, notavelmente entre os Kampa (Ashaninka).

Atualmente, já há uma boa literatura produzida sobre o uso andino da coca, sobretudo no Peru e na Bolívia, havendo, no entanto, muito pouco sobre a contraparte amazônica. Neste trabalho, enfocaremos seu uso na parte da Amazônia, com dados primários provenientes dos grupos Uitoto e Muinane, e dados secundários de outros grupos da mesma região destes e do Uaupés. Propomos explorar o sentido ritual e político da expressão contida no título deste trabalho ("mambear coca não é pintar a boca de verde"), sentido que reflete uma ideologia ameríndia sobre o uso dessa planta.

Mambear coca é, em primeiro lugar, uma disciplina de conhecimento *masculino* (seu uso geralmente não é permitido a mulheres em idade fértil), ligada à educação corporal e moral ("estar atento", "se cuidar", "guardar dieta");

---

pronunciadas aproximadamente como em espanhol ou italiano e as consoantes têm seus valores standard, com as seguintes exceções e adições: [ɨ] (se pronuncia colocando a língua na posição de u e os lábios na posição de i), [ch] (soa como [tch], como em "tchau", em português), [y] (soa como [j] em português), [f] (soa como [p] sem se fechar completamente os lábios), [v] (soa como [b] sem se fechar completamente os lábios), [z] (é surda, soa aproximadamente como [ç] em "coração"), [j] (soa como [r] em português), [ñ] (soa como [nh] em português).

4. A escrita dos etnônimos indígenas apresentados tem como referência a nomenclatura utilizada por Ricardo (2000). No caso dos grupos que habitam apenas o território colombiano, para a escrita de nomes de línguas e etnias utilizamos a lista de nomes que faz parte do Atlas Etnolingüístico da Colômbia do Instituto Caro y Cuervo (González de Pérez e Rodríguez de Montes 2000). Utilizamos a grafia *Uitoto* para esta língua, e *Witoto* para a família lingüística (que compreende além do Uitoto, o Ocaina e o Nonuya).

e, em segundo lugar, é um veículo da vida social e política, expresso em sua forma mais clara na "instituição" do *mambeadero* (lugar de preparação e consumo da coca em pó e lugar de *diálogo*). Ambos os significados do termo – "disciplina do corpo e do espírito" e "diálogo social" – têm um sentido fundamentalmente religioso, e estão também intimamente ligados ao consumo do tabaco (*Nicotiana tabacum*): tabaco em pasta ou *ambil*, no Caquetá-Putumayo, e tabaco em rapé, no Uaupés. Esse sentido religioso do consumo da coca e do tabaco o manifestam os indígenas quando dizem que a coca e o tabaco "têm espírito", pelo que mambear coca não é meramente "pintar a boca de verde". Quer dizer, não é apenas o consumo da substância ou seus efeitos levemente estimulantes[5] o que importa, mas sim as disciplinas corporais e sociais que derivam dos modos como a planta é entendida e manejada.

Neste trabalho, apresentamos inicialmente os aspectos botânicos e históricos sobre a coca, e concluímos com seus aspectos simbólicos e rituais dentro do uso amazônico. O artigo está dividido em quatro seções: (1) A coca amazônica; (2) Mitos sobre a coca; (3) Fazer coca; e (4) Mambear coca. Os dados apresentados na primeira seção nos sugerem que o manejo da coca se expandiu desde os Andes até as terras baixas orientais, possivelmente em tempos pós-colombianos, primeiro até a região do Alto Amazonas e, mais recentemente, provavelmente não antes do século XIX, até o norte do rio Putumayo. O mambeio de coca, não obstante, já não se encontra entre os grupos do Alto Amazonas, conservando-se apenas entre os grupos ao norte do Putumayo. A expansão amazônica da coca implicou no surgimento de uma nova variedade de *E. coca*, a variedade *ipadu*, e em importantes modificações tecnológicas no seu processamento. Apesar de ser uma aquisição relativamente recente, a coca se incorporou na mitologia dos grupos que dela fazem uso.

É este o tema que exploramos na segunda seção, onde apresentamos e discutimos alguns relatos míticos dos Uitoto e Muinane (do interflúvio Caquetá-Putumayo) e dos Yucuna e Barasana (do norte do Caquetá). A comparação destes relatos nos revela modos diferentes de representar a coca, que podem talvez assinalar uma fronteira entre duas "macro-culturas", ao norte e ao sul

5. "Os efeitos primários de mascar coca são uma leve estimulação do sistema nervoso central resultante da assimilação de cocaína presente nas suas folhas. Esta estimulação provoca uma sensação de crescente energia e força, a supressão da sensação de fadiga, uma elevação no humor ou uma leve euforia e um sentido de bem-estar e contentamento. A coca também produz a supressão temporária do apetite, mas nunca é usada no lugar da comida" (Plowman 1986, pp. 7-8).

do Caquetá. Ao sul, a coca é representada como uma mulher que deve ser seduzida; ao norte, a coca é o corpo de um homem consangüíneo (irmão, tio). Os relatos míticos do norte do Caquetá enfatizam a aquisição da planta e sua expressão visível nos campos de cultivo ou roçados; ao contrário, ao sul deste rio, a ênfase recai na aquisição de seu *processo técnico* de preparação.

Na terceira seção, abordamos o processamento da coca em pó no marco de sua teoria corporal e moral. Esse sistema de conhecimento se revela, sobretudo, nos "conselhos" ou preceitos relativos ao manejo da planta e nos passos de sua transformação (tostar, pilar, obter cinzas e peneirar). O produto deste processo, a coca em pó, é o que se *mambeia,* quer dizer, o que se consume e se comparte. Na quarta seção, introduzimos esse uso social da coca no âmbito do espaço ritual chamado de *mambeadero.* No mambeadero, um homem se "senta" e "fala" sobre pelo menos três assuntos: (1) defender-se e caçar; (2) esfriar e curar; e (3) oferecer e dialogar. A discussão destes assuntos nos revela que o mambeio de coca amazônico constitui-se em uma verdadeira "cultura", ponto principal que trataremos neste artigo.

A coca amazônica

Variedades de coca

A palavra "coca" deriva do Aimara, língua falada pelos descendentes da cultura Tihuanaco, tendo como raiz *khoka,* uma palavra geral para designar qualquer arbusto ou árvore (Davis 2001, p. 512). Foi o botânico Timothy Plowman quem determinou que todas as cocas cultivadas na América do Sul derivam de duas espécies diferenciadas geneticamente da família *Erythroxylaceae* – a saber, *Erythroxylum coca* Lam. e *Erythroxylum novogranatense* (Morris) Hieron – e que cada uma dessas espécies tenha ademais uma variedade distinta – *E. coca* var. *ipadu* Plowman, e *E. novogranatense* var. *truxillense* (Rusby) Plowman. Essas duas espécies e mais quatro variedades haviam sido freqüentemente confundidas no passado como uma só espécie. Plowman (1986) denomina, então, as quatro variedades como:

Erythroxylum coca var. coca *("coca huanuco ou boliviana");*

Erythroxylum coca var. ipadu *("coca amazônica");*

Erythroxylum novogranatense var. novogranatense *("coca colombiana");*

Erythroxylum novogranatense var. truxillense *("coca de Trujillo").*

Estas espécies e variedades derivam, ao final, de uma só espécie, e sua diferenciação reflete um processo de seleção humana e adaptação a diferentes ambientes ecológicos ao longo de vários milênios.[6] A variedade coca de *E. coca* (a coca huanuco ou boliviana) "é atualmente pensada como sendo uma espécie natural selvagem derivada da zona de *montaña*, da qual as três outras espécies se originam como variedades cultivadas através da seleção humana" (Plowman 1986, p. 13).[7] A distribuição silvestre desta espécie original possivelmente iniciou-se pelos contrafortes orientais dos Andes peruanos, na área central do vale do rio Huallaga.

As quatro variedades contêm o alcalóide cocaína (C17H21NO4) – ainda que difiram no conteúdo de outros alcalóides e outros constituintes –, e cada uma tem sua distribuição geográfica, adaptação ecológica e usos particulares.

A coca de huanuco ou coca boliviana cresce entre 500 e 1.500 metros de altitude, em ambientes úmidos, sobretudo nos contrafortes orientais da cordilheira dos Andes desde o Equador até o sul da Bolívia. Esta coca é plantada com sementes sobre terraços cuidadosamente preparados nos contrafortes inclinados, ou no fundo dos vales da cordilheira. Esta variedade é a principal fonte comercial de folhas de coca e da maioria da produção de cocaína refinada no mundo. O conteúdo do alcalóide nas folhas secas se encontra em torno de 0,23% a 0,93%, com uma média de 0,63%, e aparentemente "a coca de altas elevações contém maiores concentrações de cocaína" (Plowman 1986, p. 12; conferir Plowman e Rivier 1983).

Plowman (1986, p. 17) argumenta que existem "evidências apreciáveis" de que a espécie *E. novogranatense* "desenvolveu-se como uma planta doméstica através da seleção humana da *E. coca* var. *coca*". As duas variedades de *E. novogranatense* são conhecidas atualmente apenas como plantas cultivadas e estão adaptadas a condições áridas – em contraste com *E. coca* var. *coca*, que dá também em estado silvestre e está adaptada a ambientes úmidos. A coca de Trujillo é cultivada em pequena escala para uso tradicional ("mascar") entre 200 e 1.800 metros de altitude na costa do Peru. No norte do país, no Departamento de Trujillo, essa variedade de coca é cultivada sob o controle estatal e 75% da folha é exportada para os Estados Unidos, onde companhias

---

6. As mais antigas evidências arqueológicas do uso da coca são as da cultura Valdivia, na península de Santa Helena, no que é hoje o Equador. Foram encontrados pequenos recipientes para guardar cal utilizado para se misturar com a folha de coca, datados aproximadamente de 2100 a.C. Sem dúvida, o uso e cultivo da planta são mais antigos (Plowman 1986).

7. A tradução das citações apresentadas é de responsabilidade dos autores.

farmacêuticas extraem seus alcalóides, e o material desprovido dessas substâncias é utilizado para produção do extrato de sabor para a bebida Coca-Cola.[8] São os conteúdos de sabor da variedade Trujillo, não encontrados na variedade boliviana, os que foram apreciados desde o século XIX na Europa e nos Estados Unidos. Os 25% restantes da produção são utilizados para a "mascada" tradicional e para o mate de coca, que também tem mercado comercial e é muito apreciado para combater o mal de altura ou *soroche*, pois contêm uma sustância que oxigena a corrente sangüínea. De fato, "a substância que tão rapidamente oxigena a corrente sangüínea não é nenhum dos alcalóides que a coca contém senão uma substância que não se conhece ainda".[9] Em contraste, e apesar de ter conteúdos altos do alcalóide, a extração e cristalização de cocaína a partir das duas variedades de *E. novogranatense* é muito mais difícil, pelo que esta espécie não é usualmente utilizada para a produção comercial da substância.

A "coca colombiana", a outra variedade de *E. novogranatense*, é a mais distanciada geograficamente das demais cocas andinas. É cultivada nos vales interandinos e na costa do Caribe da Colômbia, até 1.800 metros de altitude, principalmente para uso indígena. Plowman (1986, p. 21) afirma que "este isolamento levou a mudanças fundamentais em sua química de sabor e em sua reprodução biológica" e acrescenta:

> A coca colombiana é excepcional por ser parcialmente auto-compatível e por indivíduos isolados poderem produzir sementes viáveis em abundância. Auto-compatibilidade é considerada um estado derivado em plantas com sistema reprodutivo heterostilo. Este fato favorece a visão de que a coca

---

8. "A Coca-Cola tem um verdadeiro monopólio sobre as folhas de coca (*E. novogranatense* var. *truxillense*) desde 1961, quando a Convenção Única de Genebra (a mesma que tornou ilegal a *cannabis* e a amapola) lhe outorga direito absoluto sobre as plantações de coca do mundo: 'As partes poderão autorizar a produção de um agente de sabor [a partir de folhas de coca] que não contenha nenhum alcalóide e na medida necessária para o dito uso autorizar a produção, importação, exportação, o comércio e a posse da dita folha' (art. 27, Convenção Única de Genebra)" (Jorge Hurtado, "Usos rituales de la hoja de coca", *in: El museo de la coca* http://cocamuseum.com).

9. Jesús María Idrobo, "Especies de *Erythroxylum* en Colombia", *in: Encolombia.com*, http://www.encolombia.com/ciencias/noticiasquimicas2274-3.htm.

> colombiana é a mais especializada e a mais recente dentre as variedades de coca cultivada (*idem*, pp. 21-23).[10]

As evidências botânicas apresentadas por Plowman assinalam então que a coca boliviana (a var. *coca* de *E. coca*) seria a representante de uma espécie silvestre adaptada a ambientes úmidos, cuja distribuição original estaria nos contrafortes orientais dos Andes. De lá se distribuiu ao largo desse contraforte, passando a outros ambientes ecológicos mais secos como os da costa peruana e equatoriana, onde a adaptação e o manejo humano terminaram gerando outra espécie: a *E. novogranatense.* Posteriormente, ocorreu uma difusão para os vales interandinos mais ao norte e finalmente para a costa do Caribe, que originou uma variedade distinta: a coca colombiana, mais recente que a coca de Trujillo.

A especialização e a diferenciação da coca ao norte e sobre a cordilheira dos Andes provavelmente tiveram lugar muito antes e tomaram períodos de tempo mais largos do que a difusão da coca para as terras baixas amazônicas, que se deu também a partir da espécie original de *E. coca.* A variedade *ipadu*, ou "coca amazônica", está mais proximamente relacionada com a variedade *coca* ("coca boliviana") do que com a coca colombiana ou com a coca de Trujillo.

Davis (2001, pp. 564-565) narra a ocasião quando, em companhia de Timothy Plowman, visitou pela primeira vez uma plantação de coca amazônica, buscando esclarecer a taxonomia da espécie: "Surpreendeu-me o quão pequeno era o plantio de coca de Noel [um indígena cubeo do Uaupés]", escreve Davis, e continua: "No caminho havia estado atento em busca de evidências de colônias silvestres, plantas capazes de sobreviver sozinhas ao escapar do cultivo" (*idem*, *ibidem*); mas não se encontravam plantas silvestres. Então, Davis relata (*idem, ibidem*),

> Perguntei-lhe pelas sementes e me disse que não serviam para nada e que a coca só se podia propagar com estacas, pedaços de talo enterrados. O enigma se resolvia por si mesmo. A mesma fragilidade das plantas revela sua origem [...] Mas as flores contavam a verdadeira história. Para mim, todas pareciam ser da mesma espécie, filiáveis claramente à *Erythroxylum coca.* Observando com uma lupa, pude ver que todos os estilos, a parte

10. Na Colômbia, há abundantes evidências arqueológicas do uso e consumo da coca desde o primeiro milênio depois de Cristo (Plowman 1986).

> feminina da flor, eram curtos e do mesmo comprimento. Quer dizer, faltava o mecanismo inscrito na espécie para assegurar a fecundação cruzada [...] Se esta colônia era típica do Uaupés, queria dizer que a coca amazônica era uma autêntica planta de cultivo [...] O meio local havia produzido com o tempo uma nova forma da planta, uma variedade que Tim [Plowman] descreveria como sendo *Erythroxylum coca* var. *ipadu*.

Plowman argumenta que:

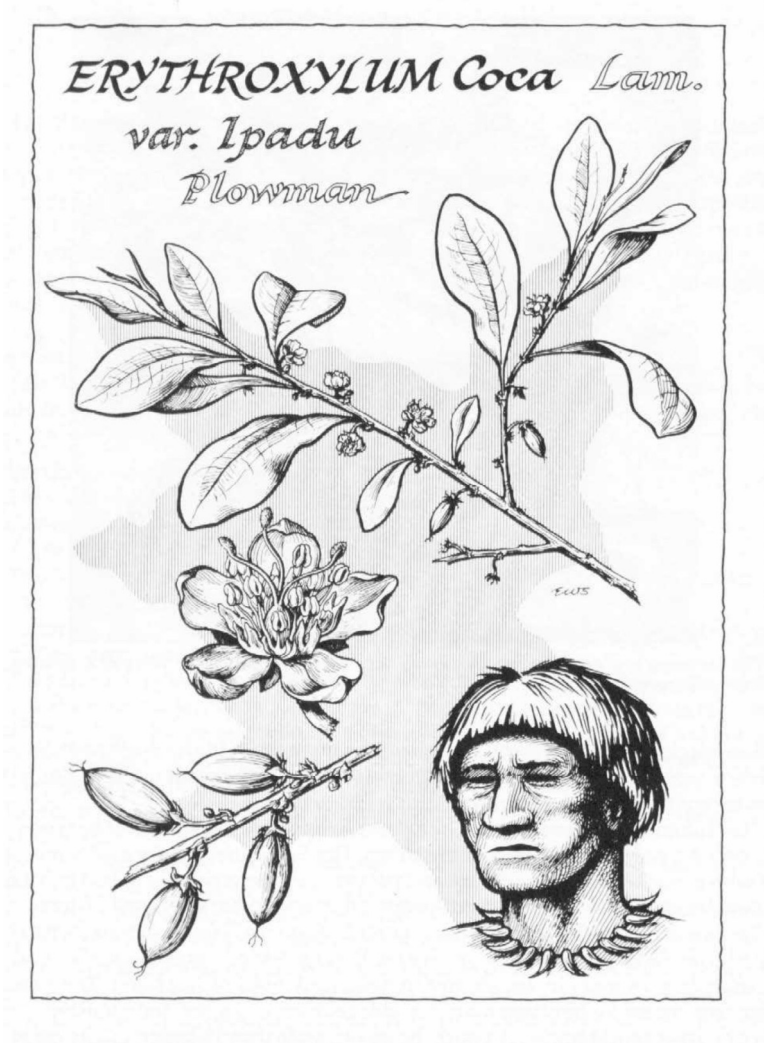
> [...] baseado em evidências lingüísticas, etnográficas, históricas e botânicas, esta variedade parece ser um desenvolvimento relativamente recente. Certamente desenvolveu-se de estoques de *E. coca* var. *coca*, introduzida desde o sopé dos Andes através da seleção de traços conducentes com o seu cultivo na Amazônia (Plowman 1986, p. 16; conferir Plowman 1981).[11]

Uma das principais diferenças da coca amazônica é seu baixo conteúdo do alcalóide cocaína em comparação com as outras variedades: 0,25% em média, em comparação com as médias para a coca boliviana (0,63%), a coca de Trujillo (0,72%) e a coca colombiana (0,77%) (conferir Plowman e Rivier 1983). Apesar de seu conteúdo mais baixo, o alcalóide é mais fácil de extrair e cristalizar a partir destas variedades do que a partir das variedades de *E. novogranatense*. Por este motivo, os traficantes de cocaína nas décadas de 1970 e 1980 induziram os indígenas a processar pasta e base de coca[12] por meios artesanais, o que se manteve até a introdução de sementes bolivianas que passariam a ser plantadas em cultivos clandestinos na planície amazônica.

---

11. Schultes e Raffauf (1991, pp. 166-167) colocam sobre esta hipótese: "A existência de uma variedade distinta de *Erythroxylon coca* e o profundo papel mágico-religioso desempenhado por esta planta e seus derivados no Noroeste do Amazonas, no entanto, parece indicar uma idade apreciável da planta na região bem como uma antigüidade do seu uso como uma planta sagrada psicoativa".

12. O refinamento do alcalóide cocaína das folhas de coca divide-se em três etapas: (1) da folha à pasta de coca; (2) da pasta à base de coca; e, finalmente, (3) da base de coca ao cloridrato de coca. A produção da pasta e da base de coca pode ser feita por meios artesanais, perto dos lugares de cultivo.



The healing forest: medicinal and toxic plants of the Northwest Amazonia (*Historica, Ethno- & Economic Botany Series*, no. 2. Portland, Oregon, Dioscorides Press, 1990, p. 168.) RAFFAUF, R. e SCHULTES, Richard Evans.

A “mascada” e o “mambeio”

As folhas da coca são utilizadas por grupos nativos da América do Sul de duas formas principais: (1) como folhas secas que são postas na boca, as quais se agrega um agente alcalino ou “mambe”; e (2) como um pulverizado com adição de cinzas vegetais – coca em pó –, ao qual se tornou freqüente chamar também de “mambe”.

As variedades de coca colombiana, coca boliviana e, em menor medida, coca de Trujillo são empregadas principalmente na primeira forma, a que se conhece como “mascada de coca” – erroneamente, porque na sua ingestão não intervém propriamente o ato de mascar com os dentes.[13] Nas regiões onde a coca é “mascada”, agrega-se uma mistura alcalina ou “mambe” às folhas, a qual pode ser derivada de cinzas de plantas, ou carbonato de cálcio extraído de conchas marinhas e de pedras calcárias. Segundo Anthony Henmam (Antonil 1978, p. 158), “os dados arqueológicos sugerem que na maior parte do que são hoje as terras altas colombianas sempre se utilizou derivados de pedras calcárias” como agentes alcalinos para acompanhar as folhas de coca. Na Serra Nevada de Santa Marta, no norte da Colômbia, os Cogí fazem sua cal ou seu mambe de conchas marinhas (*yotínwe*). No Peru e na Bolívia, alguns indígenas preferem a cal ou *llipta*, mas “de longe o reagente alcalino mais usado no Peru [...] é a *tocra de montaña*” (*idem*, *ibidem*), feita de cinzas das folhas de bananeira ou cascas de cacau, misturadas com um pouco de cal branca. No sul do Peru e da Bolívia, os indígenas usam outro agente alcalino, conhecido pelo nome genérico de *lejía*, que provém de uma mistura de potássio e cal, derivado das cinzas de ramas de *quinua* (um cereal andino) e de outras fontes vegetais, misturados com substâncias que dão sabor (*idem*, *ibidem*). O número de pessoas que utilizam a coca desta maneira pode ser muito elevado.

---

13. Na Bolívia, diz-se *acullicu*, derivado do verbo aymara *acullina*: “O ato de tomar em quantidade as folhas e acomodá-las entre a gengiva e a bochecha, acrescentando lixívia [*Llycta*] até se formar um bolo que logo se retém e esporadicamente é mais chupado do que mascado” (Hurtado s./d.). Outros nomes desta ação de ingerir coca pela boca são *pijchar*, *coquear*, *mambear*, *bolear*. Em Quíchua, no sul do Peru, diz-se *hallpay*: “uma das habilidades adultas essenciais [...] foi inventada por Maria Santíssima quando ela perdeu seu filho e sozinha mascou algumas folhas para aquietar sua tristeza” (Allen 1986, p. 36). Em outras partes do Peru, essa ação denomina-se *chacca* ou *pikcha* (Gelles 1985, p. 22).

Calcula-se que no Peru e na Bolívia "o número de mascadores regulares de coca certamente é maior do que 2.000.000, enquanto que o número de pessoas para quem a coca carrega uma importância cultural deve ser maior do que 5.000.000" (Allen 1986, p. 47).

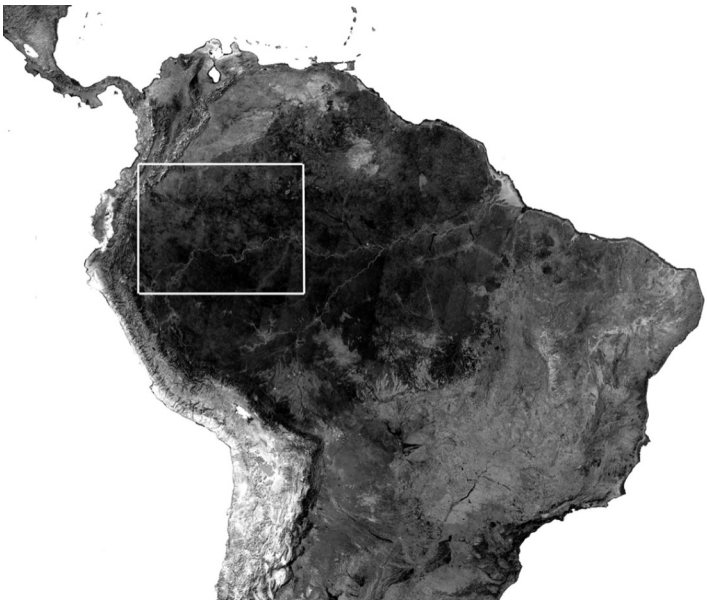
A variedade amazônica de coca, ao contrário, é consumida na forma de um pulverizado fino obtido por meio do tostado das folhas da planta sobre um torrador ou chapa metálica colocados no fogo, da maceração ou pilado em um grande pilão de madeira, e do peneirado deste pulverizado, misturado com cinzas, valendo-se de uma tela ou casca de árvore fina. A fonte mais comum de cinzas para misturar com a coca são as folhas secas da *Cecropia sciadophylla* (*yarumo* ou *embaúba*), ainda que não seja a única variedade utilizada.[14] O pó fino resultante é colocado nos cantos da boca, entre a gengiva e a bochecha, na altura das glândulas salivares, onde se umedece. Os alcalóides são absorvidos pelas mucosas bucais e o resto vai passando lentamente ao aparelho digestivo onde são absorvidos os outros nutrientes, minerais e vitaminas da mistura.

Em nenhum dos usos apresentados se dá a ação de mascar propriamente, pelo que preferimos utilizar o verbo "mambear" para descrever a ação de ingestão própria da coca amazônica.

O uso na forma de pó está restringido a alguns grupos do oeste da bacia do Amazonas, como apontamos no início. Alguns destes migraram para o sul, para o Departamento de Loreto (Peru), e para o Trapézio Amazônico Colombiano, e mais para o oriente, como Tefé, no Brasil, onde conservaram o costume do mambeio.

---

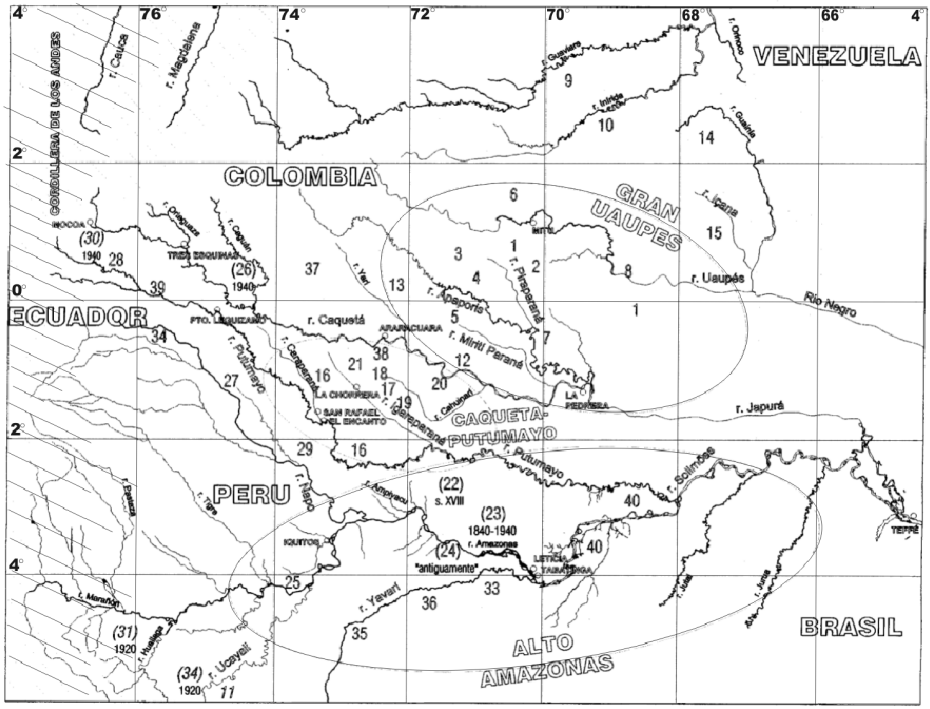
14. Schultes e Raffauf (1991, pp. 169-170) reportam outras fontes de cinza para a coca, a partir de: folhas de outras *cecropias* (*C. peltata, C. palmata*); folhas da árvore de "uva" ou "caimarón" (*Pourouma cecropiaefolia*), para alguns a cinza mais apreciada; casca de *Styrax sp.* (Yucunas); folhas da palmeira *paxiuba* (*Iriartea exorrhiza*); folhas da palmeira *Astrocaryum munbaca* (ou *gynacanthum*), entre os Uitoto do Igaraparaná; folhas de *Ocotea simulans* e frutos de *O. Opifera*, entre Taiwanos do rio Cananarí; folhas de *Diplotropis martiusii*, entre Cubeos. Acrescentam estes autores que "farinha de mandioca finalmente pulverizada pode ser ocasionalmente agregada ao pó de coca-cinzas" (*idem*, p. 171), o qual também observou um de nós entre Uitotos do rio Igaraparaná; e também informam sobre a adição de incenso ou "breo" (resina de *Protium heptaphyllum*) às cinzas por um grupo de Tanimucas, de um afluente do rio Apaporis (*idem*, pp. 174-175).



Localização da área de estudo. Crédito: Juan Alvaro Echeverri

O território ancestral destes grupos de "mambeadores" forma um contínuo geográfico que se estende desde as cabeceiras do rio Negro até o rio Putumayo. Esse conjunto de grupos aparece rodeado de grupos vizinhos que, ao menos na atualidade, não utilizam a coca, notavelmente os de filiação Tucano ocidental e Quíchua, a oeste, na direção do piemonte andino colombiano; os Cocama, Ticuna e Yagua, ao sul, no rio Amazonas; e os de filiação Aruak, a leste e norte no Alto Rio Negro e Orinoco.

Outros indígenas amazônicos que utilizam a coca são os Kampa ou Ashaninka, falantes de uma língua da família Aruak, que atualmente ocupam uma extensa área entre os 10º e 14º de latitude sul e 72º e 76º de longitude oeste, em territórios do Brasil e Peru (Mendes 2002, p. 161). Segundo Mendes (1991) e Pinhanta Asheninka (2001), os Ashaninka cultivam a variedade *ipadu* de *E. coca*, mas sua forma de consumo é similar àquela utilizada na zona andina, ou seja, colocando as folhas de coca (chamadas *koka*), após assadas em folhas de bananeira, dentro da boca adicionando um pó extraído de uma pedra como mistura alcalina (*ishiko*).


VENEZUELA
COLOMBIA
ECUADOR
PERU
BRASIL
GRAN UAUPES
CAQUETA-PUTUMAYO
ALTO AMAZONAS
r. Caquetá
r. Japurá
Río Negro
r. Uaupés
r. Putumayo
r. Solimões
r. Içana
r. Isana
r. Mirití Paraná
r. Apaporis
r. Vaupés
r. Yavarí
r. Ampiyacu
r. Amazonas
r. Napo
r. Tigre
r. Morona
r. Pastaza
r. Huallaga
r. Ucayali
r. Caura
r. Magdalena
r. Orinoco
r. Guaviare
r. Inírida
r. Atabapo
r. Negro
r. Içana
r. Uaupés
r. Papuri
r. Tiquié
r. Cuduiari
r. Querari
r. Cananari
r. Yuruparí
r. Apaporis
r. Mirití Paraná
r. Caquetá
r. Putumayo
r. Solimões
r. Japurá
r. Içana
r. Isana
r. Uaupés

A expansão da variedade *ipadu*

As evidências botânicas nos indicam que a coca amazônica *ipadu*, que atualmente se consome no Amazonas colombiano, derivou da variedade boliviana e não da variedade colombiana. Isto nos faz pensar que se deveriam encontrar referências ao uso histórico da coca entre outros grupos do Alto Amazonas, mais abaixo dos rios Marañón e Ucayali, grupos que podem ter servido de ponte entre o piemonte andino e a planície amazônica até o norte do Putumayo.

Tessmann (1999[1930]), nos anos 1920, reporta o uso de coca "mascada" e com mistura de cal entre os Kampa (Ashaninka),[15] situados no curso superior do Ucayali, e os Lamisto (antigos "Motilones"), que viviam em uma região montanhosa no vale do rio Huallaga.[16] Através de informações indiretas, reporta o uso da coca em infusões entre os Panobo (ou também Cashiboyanos), um grupo da família lingüística Pano, situado na margem esquerda do rio Ucayali.[17] Estes três grupos ocupavam o piemonte e utilizavam a coca à maneira andina.

Então, onde começa o uso da coca em pó?

A palavra ipadu, adotada por Plowman para nomear a variedade de coca amazônica, pertence à língua Nheengatú, uma língua franca derivada da língua Tupi, que foi falada em todo o Amazonas brasileiro e cujo uso se estendeu até o Ucayali. Os principais grupos de filiação lingüística Tupi da área do Alto Amazonas são os Omagua, hoje em dia contando com uma população bem

---

15. Sobre a coca entre os Ashaninka, Tessmann (1999[1930], p. 49) escreve: "Coca = *kóka*, é cultivada somente pelos homens. A coca é ingerida junto com a casca de um cipó chamado *tsamiro* e com cal calcinado = *èokupani.* As folhas da coca são guardadas em uma bolsa trançada, e a cal em pequenas cabaças. Os campas consomem muita coca".

16. Da coca entre os Lamisto, Tessmann (1999[1930], p. 130) escreve: "Coca = *kóka*, é cultivada e consumida somente por homens, ainda que não por todos. Mastiga-se as folhas meio secas, misturadas com um pouco de cal = *kal* [...] e se guarda a cal em pequenas cabaças arbóreas. Não tomam nenhum chá de folhas de coca".

17. Sobre os Panobo, escreve Tessmann (1999[1930], p. 61): "A coca = *kóka*, é cultivada e colhida por homens. As folhas são cozinhadas, e o extrato é tomado tanto por homens quanto por mulheres. Ao fazê-lo, guarda-se dieta por uma semana [...] Não se masca a coca, que talvez tenha sido introduzida em tempos antigos".

pequena, e os Cocama, ainda numerosos. O fato de existir uma palavra para nomear a coca em uma língua Tupi indicaria que a coca na zona do Alto Amazonas ou teve alguma relevância comercial, ou foi utilizada por algum dos grupos de língua Tupi. Os Cocama atualmente não utilizam a coca. Não obstante, é provável que os Omagua o tenham feito, como revela a informação que obteve Tessmann (1999[1930], p. 30) de seu informante Omagua, a quem qualificou como "o último dos Omagua", nos anos 1920: "Coca = *ipado*, cultivava-se desde tempos remotos. Mascavam-se as folhas fumando simultaneamente um cigarro. [...] Guardavam-se as folhas da coca em uma cabaça arbórea". Não fica muito claro nesta menção se o uso da coca era "mascado", à maneira andina, ou eventualmente em pó; tão pouco há menção à cal. De qualquer modo, o dado é importante porque nos indica que os Omagua, cujo território antigo se estendia desde as ilhas do Amazonas até a desembocadura do Putumayo, podem ter cultivado coca "desde tempos remotos".

Atualmente, a coca é nomeada por termos relacionáveis com o vocábulo *ipadu* do Tupi, em grupos mais ao norte. Os Yucuna, que vivem nos rios Mirití e Caquetá, nomeiam a coca *jipatú* (Van der Hammen 1992), claramente derivado do vocábulo Tupi. Entre os grupos do Caquetá-Putumayo, que falam línguas de duas famílias lingüísticas diferentes mais uma língua isolada, é notável a similitude dos termos para nomear a coca em todas as línguas, em contraste com os termos para nomear outras plantas cultivadas, os quais têm raízes claramente diferentes em cada tronco lingüístico. O pó de coca se nomeia *jiibie*, em Uitoto, *jibi*, em Nonuya, *jiibiro*, em Ocaina, *jiibio*, em Muinane, *iipii*, em Bora-Miranha, e *jipi*, em Andoque. A similitude dos termos faz pensar que foi uma palavra de aquisição relativamente recente – e, portanto, também a planta de coca –, devendo-se ainda assinalar a possibilidade de uma relação entre o termos *i-pa-du*, do Tupi, e a raiz *ji-bi/ji-pi*.[18] Outro dado lingüístico que confirmaria essa idéia é o de que as únicas outras duas palavras que encontramos iguais entre essas sete línguas são os termos para nomear a galinha (variações de *ataâa*) e o boto ou delfim de água doce (*amana*). O primeiro parece um empréstimo do Quíchua, ao passo que o segundo, do Tupi. Ambas palavras nomeiam espécies animais que esses grupos conheceram em tempos recentes (talvez não mais que três séculos), em ambos os casos como efeito do contato

18. A correspondência de *ji-* com *i-* pode ser confirmada pelo nome Yucuna contemporâneo da coca: *ji-pa-tu*.

com o "rio grande" (o Putumayo ou o Caquetá): a galinha, que veio com seu nome Quíchua dos Andes, talvez adquirida em relações com grupos do Putumayo, que estiveram em contato com missionários franciscanos no século XVIII, ou com comerciantes colombianos no século XIX; e o boto, um mamífero encontrado mais facilmente nesses rios grandes do que nas cabeceiras de quebradas onde viveram esses grupos até finais do século XIX. Seus ossos, dentes e gordura são empregados hoje em dia para a magia do amor, estando associado aos homens brancos, aos cosméticos, à prostituição e à loucura. A coca é provavelmente uma aquisição relativamente recente como o são a galinha e o boto, com os contatos com o rio grande, neste caso o Putumayo e, mais para sul, o Alto Amazonas.

Sabe-se que a expansão dos Uitoto chegava até mais ao sul do rio Putumayo; pelo menos assim parece indicar um vocabulário com termos reconhecidamente Uitoto, recolhidos por Castelnau (1851) em Pebas (rio Amazonas), nos anos 1840 (ver Gasché 1983). Isso indicaria um contato com os grupos da família Peba-Yagua, sobre os quais temos algumas referências históricas de uso da coca. Juan Magnín, missionário jesuíta da Província de Maynas, relata que a "coca, folha de gracioso arbusto, espécie de chá, a cultivam os pebas" (Magnín 1740, p. 481); e que entre os Pebas "[…] pega a madrinha com os dedos um pouco de coca moída e a põe na boca da afilhada; passa a fazer o mesmo com a Mãe da criatura; daí um por um, a todos os demais convidados, acabando-se essas funções, como sempre, com bebidas e danças (*idem*, p. 477).

Jean Pierre Chaumeil (1983, pp. 130-131) transcreve seis referências sobre o uso da coca entre os Yagua.[19] As duas primeiras são de dois viajantes

---

19. Estas são as citações que apresenta Chaumeil (1983, pp. 130-31): (a) "[…] suas plantações unicamente incluem bananas, coca e mandioca […]" (Castelnau 1851, p. 19); (b) "os Yahuas cultivam coca em escala muito reduzida e mascam as folhas como os Quíchuas do altiplano andino, ainda que diferente destes, não lhe agregam cinzas […]" (Marcoy 1866, p. 110); (c) "[…] e depois também de encher uma bochecha de coca moída que absorveu de uma garrafa, deu [o bruxo] início à operação […]" (Alvarez 1925, p. 148); (d) "[…] Se o doente é de família grande e o doutor era dos mais convencidos, se prepara umas folhas machucadas, se as reduz logo a pó e se as entrega também ao bruxo em um pau oco ou em uma garrafa […]" (Alvarez 1913, vol. 37, p. 347); (e) "[…] os Yagua não usam narcóticos nem plantas estupefacientes […] a única exceção observada foi no caso de Unchi, xamã do clã 'formiga', que

que visitaram quase juntos o Alto Amazonas, em 1847: Castelnau menciona que os Yagua cultivavam "bananas, coca e mandioca", e Paul Marcoy observa que "os Yahuas cultivam coca em escala muito reduzida", ainda que a afirmação de que "mascam as folhas como os Quíchuas" e "não lhe agregam cinzas" possa ser um erro de observação que o leva a assumir que o uso do pó é o mesmo do que mascar folhas. Em duas citações de Alvarez de princípios do século XX, é clara a referência à "coca moída", em ambos os casos sendo utilizada por "bruxos". Nos anos 1940, Paul Fejos testemunhou o caso excepcional de um xamã "que habitualmente mascava coca em pó", enquanto que para o tempo do lingüista Paul Powlison, nos anos 1950, o uso da coca já é história, mas ainda é recordado.[20] Parece ser um fato o de que os Yagua e Pebas mambeavam coca em pó nos princípios do século XIX, e que este costume teve que ser aprendido de outros grupos rio acima, provavelmente Omaguas, falantes de uma língua de filiação tupi.[21]

---

habitualmente mascava coca em pó [...]" (Fejos 1943, p. 45) [Fejos acrescenta na nota 24 (*idem*, *ibidem*): "Ele obteve a droga trocando-a por vasos ou no posto do exército em Pifuayal"]; (f) " Há referências a alucinógenos e a plantas medicinais. A cocaína (isto é, as folhas de coca), por exemplo, são tomadas. Também se menciona como no processo de preparação é tostada, machucada e peneirada, e como que se usa uma alfombra feita do coro de um tapir como assento especial, no qual se sentam enquanto mascam a coca. Não conhecemos ninguém entre os Yaguas hoje em dia que use a coca, mas meu ajudante me disse que estava quase seguro de que anteriormente a mastigavam [...]" (Powlison 1959, p. 16).

20. A língua Yagua possui as palavras *hapaté* (José Candeno, 77 anos, e Olivia Cahuache, comunicação pessoal, rio Amazonas, Colômbia, 2002) ou *hapati* e *patiú* (Jean P. Chaumeil, comunicação pessoal, 2002; conferir Powlison 1995, p. 658) que significam "coca" e "pó de coca". Paul Fejos (1943, p. 120), em seu vocabulário Yagua, lista a coca como *hu.me.ya'*; *i.pa.du'*.

21. Jean Pierre Chaumeil (comunicação pessoal, 2002) comenta sobre este ponto que é muito possível que os Yagua tenham adotado a coca no contexto das missões jesuítas as quais compartilhavam com Omaguas e Cocamas. Os primeiros franciscanos de Ocopa, no piemonte, chegaram ao Alto Amazonas a partir de 1840, acrescenta Chaumeil, e podem ter incentivado os Yagua a cultivarem de novo a coca "para o trabalho", mas, neste caso, se trataria das folhas e não do pó, como o menciona Alvarez meio século depois, tendo residido com os Yagua dos rios Yaguas e Cotuhé. Além disso, a associação da coca com o xamanismo Yagua, mencionada por Alvarez e Fejos, é interessante, uma vez que, hoje em dia, alguns xamãs Yagua ribeirinhos introduziram a "coca" (quer dizer, a *pasta de coca*) em seu arsenal

Na expedição de Von Spix e Von Martius, de 1817 a 1820, Von Spix chegou até o forte de Tabatinga, atual fronteira entre Colômbia e Brasil, no Alto Amazonas (Alto Solimões, no Brasil), e Von Martius chegou até as corredeiras de Araracuara, no rio Caquetá. Nenhum deles menciona o uso da coca. Von Spix, no Alto Solimões, chegou a entrar em contato com "Campevas, Tecunas, Culinos, Araicos, e Maxorunas" (Von Spix e Von Martius 1981, vol. 3, pp. 197-198). Os atuais descendentes desses grupos, a julgar por seus nomes, não utilizam coca e aparentemente não a utilizavam nessa época. Von Martius, ascendendo pelo Caquetá, viveu e foi acompanhado por um grupo de "Miranhas", e coletou dois vocabulários que titulou "Miranha Carapaná Tapuia" e "Miranha Oira-acu Tapuia" (conferir Von Martius 1867, vol. 2). Como bem o assinalou Koch-Grünberg (1906), o primeiro tem vocábulos que o aparentam com a família lingüística Witoto, e o segundo, com a família lingüística Bora. Atuais grupos falantes de línguas Witoto e Bora (um dos quais conhecido pelo etnônimo "Miranha") utilizam a coca e vivem e reconhecem como território ancestral a região que se estende ao sul do rio Caquetá. Nas observações de Von Martius, datadas dos anos 1810, a coca não aparece: "Afora os trabalhos de trançar, plantar mandioca, preparar farinha e beijus, também cuidavam de pequenas roças de algodão As demais plantas que vi cultivadas aqui eram o aipim, a banana e o urucum" (tomo 3, p. 234). Von Martius (*ibidem*) menciona inclusive a preparação de sal vegetal ("que substitui o sal de cozinha"), que atualmente se utiliza como mistura alcalina de uma pasta de tabaco (*ambil*) consumida junto com o pó de coca.

O mambeio não é uma prática que passe facilmente desapercebida, uma vez que a coca é plantada em quantidade, e a sua preparação é pública e emprega instrumentos volumosos e ruidosos, além do fato de que, ao consumi-la, revela-se a bola de pó nos cantos da boca, ficando os lábios e dentes pintados de verde. O fato de que estes grupos podem não estar plantando e nem mambeando coca em princípios do século XIX (enquanto, ao contrário, para a mesma época, os Yagua no rio Amazonas o faziam) nos sugere que a

---

terapêutico. Afirma Chaumeil que, por conta disto, pode-se avançar na hipótese de que os Yagua conheceram em um dado momento o mambeio, provavelmente ligado às práticas xamânicas (como ocorre hoje em dia com a ayahuasca [*Banisteriopsis caapi*], que se transformou quase em uma "cultura" para o grupo).

dispersão da coca ao norte desde o rio Amazonas pode ter tido lugar especialmente no transcurso do século XX.

Referindo-se ao conjunto de grupos habitantes no Caquetá-Putumayo (Uitoto, Bora, Andoque, Nonuya, Ocaina, Resigaro, Muinane), Thomas Whiffen, um explorador inglês que percorreu essa zona entre 1908e 1909, observa: "Coca, mandioca e tabaco são as mais cultivadas em geral" (Whiffen 1915, p. 104), e menciona duas variedades da planta: "o tipo comum" e uma "variedade de folhas menores", que identifica como *Erythroxylum coca* e *E. cataractarum*. O uso do pó de coca era generalizado para essa época, como o demonstra a seguinte observação de Whiffen:

> [...] Os índios são verdadeiros maníacos por coca Não me foi possível fazer observações – devo dizer observações psico-médicas – em índios sobre a influência da droga. Talvez fosse mais correto dizer que foi impossível observar alguém por algum tempo que não estivesse sobre sua influência, pois deve ser lembrado que o uso da droga é tão continuado que é difícil – dificilmente se tem a oportunidade – de diferenciá-lo [de um estado não influenciado pelo seu uso] (*idem*, pp. 141-142).

Todas as fontes escritas sobre os grupos do Caquetá-Putumayo da primeira metade do século XX, incluindo os missionários capuchinhos, testemunham o uso generalizado da coca. O Padre Marcelino de Castellví, um grande organizador de notícias lingüísticas e etnográficas dessa zona onde os Capuchinhos estavam presentes desde 1932, escreveu que:

> A área dos índios do Alto Magdalena e do Cauca [vales andinos a oeste da Amazônia] que mascam a coca ou que "mambeiam", se estende na Amazônia colombiana entre alguns brancos e índios chamados "calzonados" (ou índios já civilizados e vestidos com calças) do Alto Caquetá, relacionados com os anteriores, nos povoamentos de Santa Rosa e Descanse de nossa missão ; também se propagou o uso da coca entre algumas famílias de Yungillo e Condagua [mais ao ocidente dos anteriores] povoados de índios inganos (fam. Kichua) semi-civilizados [...] (Castellví e Delgado 1944, p. 16).

Este parágrafo assinala que os índios "semi-civilizados" haviam adquirido a coca dos brancos, que a haviam adquirido da zona do Alto Magdalena, onde se utiliza a coca colombiana (*Erythroxylum novogranatense* var. *novogranatense*). Em ambos os casos que menciona Castellví (os brancos e índios "calzonados" de Sta. Rosa e Descanse, e os Inganos de Yungillo e Condagua), trata-se provavelmente do "mascado" de coca à maneira andina (e utilizando talvez a coca colombiana, não a amazônica). Assim o sugere uma observação de Joaquín Rocha, um viajante colombiano que visitou os postos caucheiros do rio Caquetá em 1906, quando escreve, referindo-se aos índios da "Huitocia" (a região que aqui denominamos Caquetá-Putumayo, terra dos Uitotos ou "Huitotos"):

> Plantam assim mesmo a coca para a mastigação, mas não se pratica esta na Huitocia como na província caucana de Caldas [nos Andes colombianos] e nos povoados de Santa Rosa e Descanse [no piemonte amazônico], onde a usam misturada com mambe (pedra calcária ou magnésica) ou com cinza de embaúba (*Cecropia peltata*) (Rocha 1908, p. 134).

Ao apontar a coca misturada com cinza de embaúba, refere-se à variedade amazônica, usada em forma pulverizada. Rocha sublinha a diferença entre estas duas formas de "*mastricación*" (em folhas com adição de mambe, ou em pó com adição de cinzas): "Desta maneira [misturada com cinzas] não se produz a salivação de baba grossa e asquerosa, nem os lábios ficam negros nem a língua, como a misturada com mambe" (*idem*, *ibidem*).[22]

O Alto Caquetá-Putumayo (a oeste da Huitocia) parece ser a zona onde duas tradições[23] botânicas e culturais da coca podem ter chegado a encontrar-

---

22. Rocha acrescenta (1908, p. 134): " dizem os adeptos deste vício (ou costume) que seja que se a mastigue a maneira suja dos civilizados ou a maneira decente dos selvagens, a coca dá força para o trabalho, ânimo valoroso para o empenho, vence o tédio na inação, acompanha na solidão e conforta no abatimento. Com tal acervo de vantajosas condições, não é de admirar que os brancos na Huitocia tenham feito, como os índios, uma necessidade deste uso e que andem providos, para onde quer que se vá, do pote de *jipia,* nome que dão os Huitotos à folha estimulante".

23. Quando fazemos uso da categoria "tradição", não a estamos entendendo no sentido de uma totalidade fechada, homogênea, a-histórica e igualmente compartida entre todos. Ao contrário, a entendemos como algo cujos significados e parâmetros podem

se. A tradição de coca amazônica, derivada da coca boliviana, difundiu-se do sul ao norte, transformando o processo de preparação e a forma de consumo, e adotando um nome Tupi; para o século XVIII, já existe no Alto Amazonas e para o século XX, está bem estabelecida no rio Caquetá, onde pode ter se encontrado, mas não se confundido, com a outra tradição botânica e cultural da coca colombiana que dos vales interandinos passa ao piemonte no Alto Caquetá-Putumayo.

Essa "fronteira" de tradições coqueiras é notada por Wade Davis que, junto com Timothy Plowman, seguiu os passos de seu professor Richard Evans Shultes. Davis escreve que Schultes, em dezembro de 1941, havia coletado um espécime de coca nas proximidades de Mocoa (no piemonte, perto do rio Caquetá), e que ainda não se podia identificar a espécie: "Suas notas de campo registram apenas que os Ingas a usavam mascando as folhas para adquirir 'força'" (Davis 2001, p. 229). Cinco meses mais tarde e 320 quilômetros mais a oeste, na confluência dos rios Orteguaza e Caquetá (quer dizer, no limite ocidental da área Uitoto), encontrou um uso diferente da folha entre os Koreguaje, um grupo de filiação Tucano ocidental:

> Ali, os Coreguajes tostavam as folhas em um fogão dentro de enormes vasilhas de barro, e logo as pilavam em um grande pilão de madeira. A fonte [alcalina] era a cinza de certas folhas da região, que acrescentam diretamente à coca no pilão. Peneiravam a mistura já pulverizada em um tecido de fibras de palma, obtendo um pó cinza esverdeado com a consistência de talco (*idem*, pp. 229-230).

Este é claramente o mesmo método de preparação que foi reportado em outros grupos que consomem coca em pó, e este é, talvez, o dado mais ocidental de sua utilização na Amazônia.

Não é evidente a continuidade entre essas duas formas de uso: "Tim [Plowman] suspeitava", acrescenta Davis, "que a espécie empregada [pelos Koreguaje] era a *E. coca*, a coca do Peru. Se era assim, como e quando havia

---

chegar a ser bem variantes e disputados entre os atores envolvidos. Além disso, a noção de "tradição", assim como a de "cultura", é de uso corrente entre os indígenas para demarcar a especificidade de suas práticas e pensamentos frente aos de seus vizinhos índios e não-índios.

chegado desde o sul dos Andes até o norte, na Amazônia colombiana?" (Davis 2001, p. 230).[24] De qualquer modo, a tradição de uso da coca amazônica se separou da tradição andina há alguns séculos, e seguiu um curso separado.

De fato, essa tradição coqueira avançou mais ao norte do rio Caquetá, até a região do Grande Rio Uaupés, talvez desde o século XIX. O uso cotidiano da coca aparece extensamente reportado em todos os grupos de filiação Tucano oriental, desde os Cubeo ao norte até os Tanimuca ao sul. O nome da coca entre estes grupos aparece de duas formas: (1) *'patu*, claramente derivado da raiz tupi *ipadu*; e (2) *kahi* ou *api*, o mesmo nome que se utiliza para o yagé ou ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*).[25]

O uso da coca por estes grupos é muito similar ao que fazem os Uitoto, Bora, Andoque e outros grupos da região do Caquetá-Putumayo, ainda que haja algumas diferenças quanto às técnicas de pulverizado (os grupos do Pirá-Paraná empregam um tronco cilíndrico com um pau largo para peneirar o pó, em contraste com as bolsas de tela ou a casca de árvore empregadas mais ao sul); às misturas alcalinas que se agregam (ao norte do Caquetá aparece o emprego de fumo ou incenso nas cinzas para dar sabor); aos costumes relacionados com seu uso (por exemplo, o costume de cuspir o pó no solo, e o seu emprego pelas mulheres, que acontecem ao norte do Caquetá, mas não ao sul); e ao uso ritual e ao significado do mambeadero, tema ao qual regressaremos mais adiante.

O uso reportado entre os Yuhup do Baixo Apaporis (Dany Mahecha, comunicação pessoal, 1999) é recente e foi adquirido de seus vizinhos Macuna, junto com a mandioca e o costume de fazer roçados. Provavelmente, seu uso entre os nômades Hupda, outro grupo da família lingüística Maku-Puinave, reportado por Leite da Luz, é contemporâneo com os processos recentes de sedentarização e incorporação da horticultura de coivara. Segundo seu infor-

---

24. E sobre a coca que Schultes havia coletado em Mocoa, se pergunta Davis, era a coca amazônica que havia vindo rio acima e se usava com a técnica do altiplano, ou era a variedade colombiana que havia sido levada as terra baixas junto com a técnica de usar cal em pó? Onde fica o limite entre os métodos de prepará-la? (*idem*, *ibidem*).

25. Segundo o vocabulário comparativo de Huber e Reed (1992, p. 172), em quinze línguas da família oriental, a coca é nomeada como: *'patu*, *patu*, *p'utu*, em Tucano, Wanano, Piratapuyo, Waimaja, Bará, Tuyuca, Yurutí, Tatuyo, Carapana e Cubeo; *kahi*, em Macuna e Barasana; *api*, em Desana e Siriano; e *ta'api-ka*, em Tanimuca.

me, para os Hupda, a planta de coca, que nomeiam *patu*, e a planta de *carpi* (*Banisteriopsis caapi*) são consideradas "professores", e se diz que "emergiram juntas quando o mundo foi criado".[26]

Os Yucuna e os Matapí, falantes de uma língua da família lingüística Aruak, dos rios Mirití e Caquetá, também utilizam coca de maneira muito similar a seus vizinhos Tucano orientais. Como mencionamos acima, a palavra Yucuna (os Matapí perderam sua língua e falam a mesma língua Yucuna) para coca é *jipatu,* um empréstimo do Tupi. Também utilizavam coca os Resigaro, um grupo Aruak desaparecido, que vivia ao sul do Caquetá, no meio dos Muinane, Nonuya e Ocaina (conferir Castellví e Delgado 1944). Esse uso da coca entre os Aruak amazônicos é pouco comum. Os únicos outros grupos Aruak que conhecemos que utilizam a coca são os Guajiro ou Wayú da península da Guajira, ao norte da Colômbia e da Venezuela, e os Ashaninka ao sul, na fronteira peruano-brasileira, sendo que estes dois grupos a utilizam "mascada" à maneira andina e não em forma pulverizada. O uso da coca entre outros grupos Aruak amazônicos não é muito conhecido; por exemplo, no relato de Koch-Grünberg (1995[1909-1910]) sobre suas viagens ao longo do rio Negro até o Uaupés, o uso de coca em pó só é reportado quando ele entra em contato com os grupos Tucano orientais, e está ausente entre os Baniwa e outros Aruak do rio Negro e Içana, grupos que fundamentam suas atividades rituais ao redor do *masato*, ou "cerveja" de mandioca.

A difusão do ipadu ou coca amazônica parece abranger, então, este conjunto de grupos e regiões. Alguns dos grupos que temos mencionado, ao migrar para outras zonas, levaram consigo o costume de mambear coca em pó. É assim que em Letícia, cidade colombiana no Alto Solimões, os Uitoto, os Bora e os Yucuna plantam e consomem coca em pó, assim como os Uitoto, os Bora e os Ocaina, no Departamento de Loreto, Peru. Seu uso, inclusive, se mantém entre indígenas amazônicos que foram viver em cidades como Bogotá, no altiplano andino, e se difundiu recentemente em alguns núcleos urbanos.[27]

---

26. Pedro Fernándes Leite da Luz, "The use of psychoactive plants among the Hupda-Maku", *in: The Vaults of Erowid*, http://www.erowid.org/chemicals/ayahuasca/ayahuasca_culture1.shtml.

27. De fato, o uso em meios urbanos é ainda restringido a uns poucos indivíduos que tiveram contato com povos amazônicos, parecendo ser difícil um uso generalizado, dado o aspecto criminal que envolve a coca e os seus efeitos, pouco atrativos publicamente, de pintar a boca e os dentes de verde.

Essa sucinta revisão nos leva a confirmar a hipótese de que o uso da coca por esses grupos amazônicos pode não ultrapassar os dois últimos séculos. De qualquer modo, a coca é uma substância cujo consumo está perfeitamente estabelecido nos grupos do Caquetá-Putumayo e do Grande Uaupés, na vida cotidiana, na identidade de gênero, no universo simbólico, na mitologia e – o que aqui mais nos interessa – nas concepções de manejo corporal, ético e social.

Abordaremos alguns destes aspectos no que se segue.

A coca nos mitos: esposa ou irmão

Nenhum indígena admitiria nossa afirmação de que a coca e sua forma de processamento tenham sido adquiridas de outros grupos em tempos não muito remotos. Ao contrário, a coca, junto com o tabaco, a mandioca, o abacaxi, os tubérculos e as frutas, está na fundação mesma da sociedade e da identidade masculina e feminina destes grupos.

Os mitos ou narrativas sobre a coca, mais que nos revelar suas "origens" em termos comparáveis com os dados historiográficos, mostram-nos como o uso e o significado dessa planta têm sido construídos no conjunto das práticas agrícolas, técnicas, culinárias e sociais dos grupos do Caquetá-Putumayo e do Grande Uaupés. Nos relatos dos primeiros, a coca é pensada em termos das relações de afinidade (a coca é uma mulher de outra gente: uma esposa); nos relatos do Grande Uaupés, a coca é o corpo de um homem da mesma linhagem: um irmão.

Coca esposa

Em duas narrativas Uitoto sobre sua origem, a coca é representada como uma mulher que tem um pai. A aquisição da coca é, em ambos os casos, um "cortejo" a essa mulher, e por isso um aspecto central dessa aquisição é o das relações de um homem com seu futuro sogro – relações não isentas de perigo.

Em uma história narrada por Hermes Ortiz, um jovem Uitoto de San Rafael (rio Caraparaná), essa mulher-mata de coca é a filha de Juma, "a garça". Juma "era o único que manejava a verdadeira mata de coca. [...] Quem descobrisse como adoçar a coca, casaria com ela." Muitos jovens tentavam porque queriam casar-se com essa mulher, mas falhavam porque o procedimento estava cheio de armadilhas: o cocal não tinha matas de coca senão de

capoeira; se conseguiam converter a capoeira em coca, o cesto nunca se enchia. Assim, todos os jovens fracassavam. Narra Hermes:[28]

Aparece então Nuiomare,[29] que significa "o espírito que contém a água". Ele tinha *uaizaikai*, "espírito que vai esfriando". Nuiomare tinha espírito que o avisava. Já era um enviado. Falou com Juma e nem olhou para sua filha, foi direto colher coca com o cestinho. Era um cestinho assim, bem pequeno. Lá chegando, só viu mata silvestre. Espírito lhe avisou que havia oração. Mesmo sabendo, Nuiomare voltou para perguntar a Juma. Os que mais sabem, são os que mais investigam. Há que se perguntar. Disse Nuiomare: "Voltei, não vi nada". Juma então lhe contou a oração.[30]

"Pegue a mata com essas palavras e sacuda", disse Juma. Nuiomare se fazia de bobo. Começou a raspar e por no cestinho. Nunca se enchia o cestinho. Ele apertava as folhas no fundo do cesto e elas sumiam. O espírito disse: "Cuidado! Aí está a oração. Saque a primeira rama de baixo, e nessa rama há que se rezar. Essa rama, ponha no fundo do cesto e volte a raspar."

Nuiomare voltou a raspar e rápido encheu seu cesto. Procurou folhas secas de embaúba e não encontrou. Em um tronco havia apenas gaviões e águias. O Espírito avisou de novo, mas disse a Nuiomare para ir perguntar a Juma. Disse Juma: "Assim é! Muito bem por ter vindo perguntar!" Juma ia ganhando confiança em Nuiomare. "Sacuda a mata dizendo a oração", disse.

Nuiomare voltou para o roçado e sacudiu o tronco pronunciando tais palavras. Depois recolheu lenha e voltou para o rancho de Juma. Acendeu o fogo. Procurou um nogo [torrador de barro] onde tostar e apenas encontrou no lugar uma jibóia. Voltou para falar com Juma. Juma ensinou a oração para transformar a jibóia em nogo.

Nuiomare começou a tostar. O fogo ardia, mas continuava frio o nogo. Juma, em sua rede, ia observando a Nuiomare. O espírito Yonerai ("aquele que vai avisando") disse: "Atenção! Este é o ponto mais crítico." Aí já não podia perguntar a Juma, por ser o momento mais crítico. Ensinou então o espírito a oração para tostar. Daí ficou quente demais, virou um forno. E Nuiomare tostando e tostando, dando-lhe! Ele não sabia que fazer. O espírito também pedia força. Ensinou então a oração para esfriar o nogo.

Nuiomare começou a repetir a oração. O nogo em que estava a coca já estava vermelho. Quando começou a orar, já começou a adoçar-se. A coca já estava quase queimando. Essa era a parte mais crítica de toda a prova.

---

28. Esta narração foi originalmente feita em espanhol.

29. No "Cesto de Sabedoria" (Ortiz 2001), Angel Ortiz, pai de Hermes, chama essa personagem de *Judimare*.

30. Na seção "Fazer coca", discutimos as orações aqui mencionadas.

Juma ficou aborrecido. “Como foi descobrir meus segredos?”, se perguntava. Juma foi queimar embaúba em um outro nogo. De raiva, Juma se lançou no fogo. É por isso que a chama da embaúba queimando tem um azul que você não encontra quando queima nenhuma outra planta. “Sogro, você está parecendo um menino, ainda continua brincando com a coca e as cinzas, pondo esse mal [anemia] na coca para as futuras gerações! Você já é velho, comporte-se!”, falou forte Nuiomare. Juma saiu de dentro do fogo. Começou a soprar as cinzas do corpo.

Juma começou a pilar. A coca ainda estava com Juma. Depois de peneirar, Nuiomare deu a primeira mambeada a Juma para não cair em nenhuma doença ou do mal que Juma tinha por ele ter conseguido chegar até ali. Depois que Juma mambeou, Nuiomare mambeou. Aí sim Juma mostrou seu *rafue*, seu livro. Repetiu todos os seus conhecimentos. A partir desse momento, na nova geração, esta vai ser a oração. Ensinou Nuiomare a soprar enquanto peneira com a oração. Juma, então, ensinou tudo. Entregou, então, a sua filha.

Nuiomare teve seu primeiro filho. Seu primeiro filho era um cão, era humano, mas era um cão. Disse Juma: “Deste momento em diante, os filhos que virá a ter esta geração, os males [doenças] que façam os animais e as criaturas, o que vocês vão conquistar, o conquistará este filho. Porque o *jiko* [cão, onça], o que vocês não podem ver, ele vai saber pelo nariz, o que vocês não puderem ver, ele vai poder ver de noite. Assim ele é o primeiro e o melhor amigo. A única diferença é que não fala, no resto, há que se cuidar dele como uma pessoa.” Se chamava Avaya.

Daí Juma se converteu em uma garça branca, depois de entregar tudo a Nuiomare. Só levou seu *yeraki* [*ambil:* tabaco em pasta]. Por isso essa garça até hoje tem um papo no meio do pescoço, é seu yeraki. Aquele que não dieta quando mabeia, fica branco como as plumas de Juma.

Como explicou, posteriormente, Angel Ortiz, pai de Hermes: “Na verdade, a filha é a própria coca”. O processo de adquirir a coca é como um cortejo a uma mulher, cujo pai a vigiava e guardava muito.[31] O segredo para conquistar essa mulher está nos processos de esfriamento e adoçamento, que fazem com que seu pai a entregue a seu genro, junto com todos os seus conhecimentos.

Comparemos esta versão com outra narrada a Roberto Pineda Camacho por Javier Comuyaro, um Uitoto de Araracuara, nos anos 1970, e que apresenta as mesmas personagens, mas em posições invertidas. Apresentamos aqui um resumo da versão completa apresentada por Pineda (1993, pp. 291-300):

---

31. É freqüente na língua Uitoto a expressão *kue ai*, “minha esposa”, para referir-se à bolsa de coca em pó.

O dono da jibóia dos antigos [Nuiyomaroi] vivia com sua mulher e seus filhos. Este dono da Gente Jibóia vivia todo o tempo mambeando; sozinho todo o dia mambeando. Quase não comia beiju. Vivia todo o dia mambeando.

A mão de seu pilão era sua própria perna, e as cinzas que utilizava eram plumas de gavião. Ele tinha ademais uma filha muito bonita. A gente se deu conta de que ele estava mambeando e começou a ir no seu lugar para mambear coca.

Primeiro, chegaram todos os animais, seus "sobrinhos" para mambear – o acará,[32] a onça pintada, os peixes, os animais terrestres, os micos – mas ninguém sabia mambear coca: a comiam sem maiores cuidados, cuspiam, comiam beiju e pimenta envolta com a coca. Nuiyomaroi reclamava com eles por não saberem mambear e assim eles se iam e não voltavam.

Logo veio a "Gente do Céu". Primeiro veio o filho de Ameoma [o dono do raio]. Nuiyomaroi o mandou tostar coca e o filho de Ameoma a queimou. Por isso, Nuiyomaroi o tostou com a coca e o meteu no seu saco. Ameoma reclamou e o ameaçou com seu raio, obrigando a Nuiyomaroi a converter seu filho outra vez em gente, devolvendo-o a seu pai.

Logo veio a garça Juma. "Muita gente mambeia no lugar desse homem, eu também quero mambear", disse Juma. Seu "tio" o mandou colher e tostar coca e lhe entregou um cesto. A bonita filha de Nuiyomaroi seguiu Juma e lhe falou no caminho para o roçado. A filha de Nuiyomaroi lhe explicou que ela havia vindo para revelar-lhe os segredos do processamento da coca, "porque você não sabe, e também vim porque quero viver com você, porque vejo que você é muito bonito!"

Ela lhe explicou: "Cuidado, vá arrancar a folha de embaúba! Meu papai sabe onde se extrai a cinza. Papai pega a folha de embaúba onde há um gavião que há no caminho de cima. Pegue você uma vara; com ela tem que lhe dar um golpe duro para que lhe caiam as penas: então você recolhe as penas, as queima e você extrai assim a cinza. E não vá perguntar: Onde está o pilão? Não vá perguntá-lo! O pilão é o meu papai. Agarre meu papai

---

32. Em espanhol, *mojarra* (*Aequidens sp.*), pequeno peixe encontrado na beira de igarapés.

e lhe arranque um lado da perna: ponha aí a coca e aí a pile. Quando peneirar [a coca] aí está o pote de meu papai [seus testículos]; ponha a coca aí; deixe-a por aí que eles a encontram sozinhos."

Com as instruções da moça, Juma aprendeu a fazer coca.

Até aqui, as narrativas são similares, a não ser pelo fato de que no segundo relato Nuiyomaroi (Nuiomare) é o dono da coca e Juma é quem a busca, e no primeiro relato é exatamente o contrário. Aparece agora um novo elemento no relato de Comuyaro. Acontece que a moça tinha um noivo, Rɨama, "o canibal", que escutou a conversa dela com Juma e se pôs bravo. Continua a versão de Pineda Camacho (1993):

Os dois, Rɨama e Juma, disputam e Juma fere a Rɨama com um facão de ferro [*monachobege*, "facão do céu"]. Rɨama não morre e se vai até "a foz do rio Amazonas" buscar ferramentas e armas com Hacha,[33] o dono das ferramentas. Hacha não quer abrir a porta de sua casa, e diante da insistência de Rɨama, diz: "Eu não posso abrir minha porta. Já não necessito de vocês. Eu sei a que vêm vocês"; ao que Rɨama replica: "Não, eu vim passear assim sem mais no seu lugar."

Hacha sabia que ele vinha buscar armas para vingar-se de seu companheiro. Rɨama entra à força e, ao não encontrar ferramentas, tomba Hacha, arranca sua língua e foge com ela. No caminho, põe o cabo na sua nova arma e se dirige ao lugar de Juma. Desde o pátio da maloca interpela-o assim: "Juma, por que não me dás coca? Eu quero mambear. Juma! Por que não me respondes? [...] Sempre me deram coca. Por que não me dás coca?" Juma responde: "Aqui não tenho coca. Para que te dou coca? Já se acabou o que nós mambeamos. Que é que você quer?"

Eles brigam e Rɨama apunhala Juma. Juma cai e morre. A "avozinha" de Juma recolhe o cadáver e o leva até a casa de Hacha para lamentar-se. Hacha responde: "Não, fique tranqüila, vamos consertar este homem. Eu sei fabricar tudo." Despedaçaram Juma e com o sangue fabricaram pintura

33. *Hacha* significa "machado", em espanhol.

vermelha, com o osso do músculo fabricaram o fuzil, com o osso da panturrilha fabricaram uma metralhadora, e do antebraço direito fabricaram a escopeta de um cano; com o cúbito elaboraram a escopeta de dois canos; do dedo médio, o revólver, e do dedo indicador, um revólver mais pequeno; e do outro dedo uma pistola.

Seguiram elaborando ferramentas e mais armas: do pé fabricaram um machado de aço; da cabeça panelas; dos olhos, munição; das nádegas, tesouras; das tripas, correntes; do pulmão, a bola de futebol; dos testículos, pilhas; da carne moída a pólvora; dos ossos da coluna, uma corrente grossa; da omoplata, a pá; e, finalmente, das glândulas não fabricaram nada, senão que as jogaram fora, e estas se transformaram em centopéias.

Com estes armamentos finalmente Hacha e sua gente vão até Ɨama e o interpelam nos mesmos termos que Ɨama havia interpelado a Juma, pedindo-lhe coca. Ɨama, irado, responde: "Hoje em dia não há coca. Por que vocês perguntam pela coca? A coca já se acabou! Sabe o que há aqui? Unicamente armamento."

Ɨama e Hacha (o "cunhado" de Juma) brigam e Hacha mata Ɨama com um tiro de escopeta. "Eu tenho um armamento que tem mais força que o de vocês, agora você tem de apodrecer aqui", declara Hacha, e o corpo de Ɨama é abandonado insepulto.

Ɨama (cujo nome deriva da raiz verbal *ɨi-*, "comer carne") é o nome que os Uitoto dão a seus antigos vizinhos e inimigos Carijona. Nos rios Igaraparaná e Caraparaná, hoje em dia, esse nome é utilizado também para "os brancos", entendidos no sentido de canibais e destruidores. Hacha, o dono das ferramentas, que vive na "boca do rio" (quer dizer, a Oriente), é também outra forma de referir-se aos "brancos", mas agora entendidos como fabricadores e comerciantes de coisas. A luta final, vencida por Hacha, é então uma briga entre "brancos" (o canibal contra o comerciante).

Os dois relatos revelam duas diferentes construções da história recente, que têm muito a ver com seus narradores e as circunstâncias em que narraram os relatos. O primeiro relato é narrado, em 2001, por um jovem Uitoto, cujo pai está empenhado em um projeto político e ritual de reconstrução étnica, que

tem sido chamado de "Plan de Vida".[34] O relato identifica a mata de coca com o corpo da mulher e o aprendizado desse conhecimento deriva de um comportamento adequado ("dietado"): ele não olha para a mulher-coca e, por meio de orações que o ensina "seu espírito", esfria e adoça a planta e vence a resistência do sogro. O resultado são os ensinamentos que recebe, a mulher e um cão caçador que é seu filho. Na seção "Fazer coca", voltamos ao relato de Hermes para apresentar e discutir as orações para preparar a coca que aqui são mencionadas, e aprofundar o significado de "esfriar" e "adoçar" a coca.

O segundo relato nos narra também um cortejo, mas que conduz à guerra e onde o poder da coca se transforma em armas e ferramentas metálicas. Este relato foi narrado nos anos 1970 por Javier Comuyaro, um dos poucos sobreviventes de uma família Uitoto que foi "tirada" da floresta, nos 1950. Comuyaro não mambeia e "não lhe tem sido fácil arranjar uma esposa e carece de maloca" (Pineda 1993, p. 290). Nesse relato, Juma (aquele que busca a coca) não seduz a mulher-coca, senão que é seduzido por ela e é ela quem lhe vai revelar seus segredos. As partes do corpo do pai Nuiyomaroi é que irão servir como instrumentos para processar a folha: por exemplo, sua perna é a mão do pilão, seus testículos são o saco de peneirar.

O relato de Comuyaro nos revela aquilo que no relato de Hermes apenas fica insinuado: em que consiste esse "poder" da coca que é necessário "seduzir" e "esfriar" para que se torne um bem produtivo e não destrutivo. O relato de Hermes nos conta que o filho de Nuiomare foi o cão caçador; no relato de Comuyaro, ao contrário, o próprio corpo de Juma, por ciúmes de seu companheiro, é processado de novo, desta vez na "fábrica" de Hacha, que o transforma

---

34. O pai de Hermes, o Cacique Angel Ortiz, fez em 2002 uma narração em língua Uitoto, gravada por um grupo de líderes e jovens do rio Caraparaná, e traduzida e escrita por eles com a colaboração de um de nós. O Cacique Angel intitulou este documento *Kai Moo Kai Ei Mononadu Riadua Uai Yiiyena*, que traduziu para o espanhol como "Contribuición al Plan de Vida de los Aborígenes Murui y Muina-murui" (Ortiz 2001), tomando emprestada a expressão "plan de vida" com que o movimento indígena colombiano liderado pela ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) nomeia a construção coletiva de propostas próprias de "desenvolvimento" dos povos indígenas. O documento do Cacique Angel tomou como ponto de partida e referência central a palavra de tabaco e coca, da qual estamos aqui tratando em um de seus aspectos, a disciplina da coca. Sobre o processo político e religioso do Cacique Angel, veja-se Pereira (2001).

em armas e ferramentas. O mito da coca nos revela a origem das armas, o poder que no relato de Hermes se apresenta como poder reprodutivo.

A oposição coca/armamentos é também a oposição de duas formas alternativas de sociabilidade que se fazem patentes nas duas conversações, estritamente paralelas, onde dois contendores se interpelam: primeiro, quando Ɍiama interpela Juma, e, segundo, quando Hacha interpela Ɍiama. Em ambos os casos, a proposta de mambear coca é uma armadilha e é respondida pelo outro com a afirmação de que "aqui não há coca", "aqui apenas há armas".

Em ambos os relatos, o corpo da mulher nos revela o significado do poder da coca. No relato de Hermes, o poder da coca deriva da correta sedução e apropriação dessa mulher-coca e o esfriamento do poder de seu sogro. No relato de Comuyaro, se trata da sedução por uma mulher que conduz à luta entre rivais e à transformação do poder da coca em armamentos. Nos dois relatos, as relações entre os homens são mediadas pela mulher. No primeiro, a principal relação entre homens é entre Juma, pai da moça, e Nuiomare, o pretendente; o correto comportamento de Nuiomare conduz a uma conversação com êxito: Nuiomare sabe perguntar e o sogro entrega seus conhecimentos. No segundo relato, a relação sogro/genro (ou tio/sobrinho) é eclipsada pela relação entre "companheiros" (irmãos), marcada pela impossibilidade de conversar ("mambear") bem; a proposta de Ɍiama a Juma, de mambear coca, conduz à morte de Juma, e, de forma idêntica, a proposta de mambear, de Hacha a Ɍiama, conduz à morte do segundo.

A relação da coca com a mulher aparece em muitos relatos sobre a planta no interflúvio Caquetá-Putumayo. Revisaremos dois destes relatos, brevemente. Em um relato contado por Octavio García a Fernando Urbina (1992, pp. 57-62), em 1971, as folhas da coca nascem de Buinaiño, filha de Buinaima. Este Buinaima havia intentado "mambear" muitas cocas da floresta, mas todas resultaram falsas. Das lêndeas do cabelo de sua filha nasceram as verdadeiras folhas de coca, que ela entregou ao seu pai. Como nos outros relatos, muitos vêm tentar conquistar a coca de Buinaima. Ele diz: "Eu não sou o dono da coca; a verdadeira dona é minha filha Se vêm para levá-la então terão que levar a ela" (*idem*, p. 59). Todos fracassam porque dormem com a filha-coca e terminam passando a viver com seu sogro Buinaima.

Finalmente, um homem chamado Buruziema, que já havia enviado todos os seus ajudantes para conquistar a coca e nenhum havia regressado, consegue levá-la, mas com a advertência de Buinaima: " mas te aconselho que

não jogues com ela pelo caminho, nem fiques a observá-la. Ela é muito brincalhona e [sedutora]" (*idem*, p. 60). Buruziema também fracassa porque se deixa tentar por ela no caminho. Nessa parte, Buruziema muda de nome para Juma. A filha regressa à casa de seu pai, e Juma (Buruziema) volta a buscá-la, mas ela já não o quer. O sogro reclama com ele: "Já não tenho mais filhas. Já levas-te a única e a trataste mal, não cumpriste com meu conselho" (*idem*, p. 61). No entanto, seu ex-sogro, depois de preparar a coca, joga fora o farelo que sobrara da coca peneirada para que Juma mambeasse: "Avô: para você! Esta é a sua parte", dizia Juma. Assim nasceu o costume de jogar o farelo da coca "para o avô".

É outra historia de sedução fracassada. O genro Buruziema (Juma) não consegue estabelecer uma relação correta com a mulher, a seduz antes do tempo e acaba só com o farelo da coca. Também Juma se converte em garça, e "de sua parte Buinaima escolheu à gente para ensinar-lhes bem: colocou em separado os homens bonitos, enquanto que a outros dois os trancou debaixo da panela grande porque eram muito feios" (*idem*, p. 61). Aos demais, os maldisse e os converteu em animais.

Coca irmão

Segundo Christine Hugh-Jones (1979), para os Barasana (um grupo Tucano oriental do rio Pirá-paraná), a coca nasce do corpo de um homem, Nyake, irmão de Yeba (filho da Jibóia da Mandioca) e cunhado de Yawira (filha da Jibóia de Peixes e mulher de Yeba). Das irmãs de Yawira vão nascer as diferentes variedades da mandioca, assim como a embaúba e as malezas. Yawira então leva Nyake, seu jovem cunhado, ao roçado para que o ajude. Ali o seduz, fazem amor na metade do roçado e Nyake morre "no momento da ejaculação e ela [estende] seu corpo para fazer as fileiras de coca" (C. Hugh-Jones 1979, p. 212). Assim, nasce a "coca de Nyake", propriedade da gente de Yeba, e diferente da "coca de Jibóia".

A coca nasce do corpo do irmão de Yeba e a mandioca do corpo das irmãs de Yawira. Aqui, a sedução se inverte – é a mulher quem seduz ao homem –, e a ênfase é sobre a planta cultivada, e não sobre seu processamento ou transformação, como nos relatos anteriores.

Um relato similar narram os Yucuna dos rios Caquetá e Mirití, falantes de uma língua Aruak (Van der Hammen 1992, pp. 154-157). Kanumá (que corresponde a Yeba do mito Barasana) trata de conseguir a comida cultivada

de Jeechú. Mairero (que corresponde a Yawira), filha de Jeechú, e suas irmãs, dão origem às variedades de mandioca. Jeechú convida a Kanumá para sua maloca para entregar-lhe as sementes da coca. Kanumá não vai, mas envia seu irmão. O irmão vai e antes de regressar,

> Jeechú lhe entregou beiju e sementes de coca a sua filha e lhe disse que quando chegassem à metade do roçado devia "dar de comer" ao cunhado e logo tombá-lo. Assim foi, e o irmão de Kanumá se arrebentou na metade do roçado; de seu peito, pernas e braços começaram a nascer plantas de coca (*idem*, p. 155).

Segundo Van der Hammen (1992, p. 157), versões desse mito se encontram em vários grupos do norte do Caquetá (Tanimuca, Barasana, Taiwano). Como interpretam Van der Hammen (*idem*, pp. 157-158) e Christine Hugh-Jones (1979, p. 228), a coca, de acordo com esses relatos, está intimamente ligada à estrutura dos grupos de descendência patrilinear, e cada grupo, idealmente, deveria possuir sua própria coca – como a "coca de Yeba". A relação dos homens com a coca é uma relação de consangüinidade – é o corpo de um irmão.

Nos relatos Uitoto, ao contrário, a relação dos homens com a coca é de afinidade. Entre os Uitoto, o relato de Octavio García é o único que conta sobre a origem da planta propriamente dita e dos ensaios infrutíferos de Buinaima de mambear com plantas silvestres. A coca nasce dos cabelos de sua filha, e esse conhecimento, a própria coca (sua filha), não é entregue ao genro pretendente. O genro Juma converte-se em garça e o conhecimento da coca fica com seu dono original. Aqui se trata de uma relação de afinidade cortada.

No relato de Comuyaro, Juma, que se converte no centro do relato, recebe a coca de Nuiyomaroi, mas o ciúme de outro pretendente converte Juma (que agora tem a coca e seus segredos) em matéria-prima de seu cunhado, Hacha. O poder da coca se converte em armas e conduz à guerra.

Enquanto nesses dois relatos, ambos narrados nos anos 1970, a história da coca aponta ou para uma afinidade cortada ou para a guerra, no relato mais recente, de 2001, de Hermes Ortiz, o conhecimento do processamento da coca é equivalente a obter uma mulher: a união com essa mulher (coca) é fértil e daí nasce o cão caçador.

O fato de que a coca tenha um "mito" não é prova de sua antigüidade, como Schultes argumentava (Schultes e Raffauf 1991, p. 166). Os armamentos

e ferramentas de aço, o cão mesmo, estão também presentes no mito. Coisas desejáveis como filhas, armas e coca servem também para contar histórias sobre as relações com outros, seus riscos, e as razões para seus êxitos ou fracassos – como nos relatos Uitoto –, ou bem para afirmar a possessão por uma linhagem masculina dessa planta-coca – como nos relatos do norte do Caquetá (Barasano e Yucuna).

Nos relatos do norte do Caquetá, a posse da planta por uma linhagem é enfatizada pela ideologia de que cada clã deveria ter sua própria variedade distintiva de coca. O corpo do herói Nyake (Kanumá) fica ademais desenhado no roçado daí advindo a disposição ideal da planta de coca entre os cultivos, seguindo o traçado das pernas, braços e peito do herói tombado.

Essa história não é contada ao sul do Caquetá, com exceção talvez dos Miranha, que narram um mito similar. Karadimas (1997) compara as mesmas versões Barasana e Yucuna que apresentamos anteriormente com um mito Miranha intitulado "Les deux Aigrettes-de-coca et Boa de Cocaïers" (As duas Garças de coca e a Jibóia dos cocais),[35] para mostrar "como se passa no imaginário dos grupos da região de uma coca como corpo (osso e carne: imagem que toma a coca entre os Barasana) a uma coca como coluna vertebral (o caso Miranha)" (Karadimas 2000, p. 302).

Nos relatos Uitoto, o roçado aparece como lugar de coleta de uma coca que nasceu das lêndeas do cabelo de uma mulher ou que aparece sob a forma de malezas e trepadeiras, produto do artifício de seu dono. Nos relatos do norte do Caquetá, o desenlace se dá no roçado, e daí o sinal visível da disposição ideal para o plantio, nesta recordando-se a história; nos relatos Uitoto, o desenlace se dá no mambeadero, não no roçado, sinais visíveis da história contada através dos processos técnicos para obter a coca em pó.

Mais do que de obter a planta de coca, aquilo de que os relatos Uitoto nos falam é da obtenção do conhecimento para processá-la.

Fazer coca

A expressão "fazer coca", na língua Uitoto, é expressa por *jíibie finua*, utilizando a raiz verbal *fino-*: fazer em sentido material, mas também processar,

---

35. Ver Karadimas (1997) para uma versão do mito Miranha.

consertar, purificar. Uma casa ou uma panela de barro não se "fazem", elas se "tecem" (*ni-*), mas o tabaco se "faz", a comida se "faz".

Fazer coca é um processo de *esfriamento* (*adoçamento*) de uma substância potencialmente quente e daninha. Nesse sentido, a coca é muito parecida com a mandioca brava (*Manihot esculenta*) – um tubérculo venenoso que precisa ser "processado" (*finoka*, "feito, consertado") para ser transformado em comida "humana" (*monifue*): sã, processada, nutritiva.

Até o momento, ocupamo-nos primeiro da coca como substância ritual e como processo técnico, em relação com outras substâncias (mandioca, tabaco, pimenta, amendoim). Retomamos agora o relato mítico de Hermes para entender o processo de fazer coca como a expressão de um conjunto de disciplinas corporais e morais que são a base do que significa "mambear coca".

Coca, mandioca, pimenta e tabaco

Se há uma dimensão social na qual a coca se incorporou ao mundo amazônico é no domínio das técnicas. A tradição da coca amazônica inventou um método de processamento mais complexo do que aquele existente nas tradições andinas da planta. Provavelmente, essas inovações técnicas tenham tido lugar quando a planta de coca se distanciou da cordilheira andina para a planície amazônica, onde já não se encontravam pedras calcárias, e onde o ambiente úmido fazia mais difícil a conservação de suas folhas. Além disso, as concentrações menores do alcalóide da variedade da coca cultivada nas terras baixas convidam a maximizar seu aproveitamento mediante a produção do pulverizado das folhas, que assim são ingeridas em sua totalidade.

O processamento amazônico da coca parece ter recorrido ao modelo técnico do processamento da mandioca brava, uma verdadeira tradição orinóquico-amazônica, que pode tê-lo antecedido em milênios. As relações e simetrias, tanto técnicas quanto simbólicas, entre a coca e a mandioca têm sido assinaladas por alguns antropólogos, principalmente Jürg Gasché (1971) e Christine Hugh-Jones (1979) (conferir também S. Hugh-Jones 1994, 1995; Karadimas 2000).

A coca pode ser pensada como a "mandioca" dos homens, escreve Gasché (1971, pp. 322-323), que assinala, também, esses paralelos e contrastes entre as duas plantas: (1) as duas são plantadas por estacas, não por sementes; (2) de uma (coca) se empregam as folhas e de outra (mandioca) os tubérculos; (3) ambos (folhas e tubérculos) são macerados, peneirados e

assados ou tostados, mas estes três processos estão em distintas ordens e empregam instrumentos e movimentos contrastantes, que resumimos na seguinte tabela, adaptada de Gasché (*ibidem*):

MANDIOCA	COCA
Macerado: os tubérculos são reduzidos à massa com *movimentos laterais* de um machucador, sobre uma "canoa" (larga).	**Assado**: as folhas são secas sobre um torrador para *esfarelarem*.
Separação: A massa é *separada* do veneno por meio de um espremedor vertical.	**Macerado**: as folhas secas são piladas e reduzidas a pó em um pilão profundo mediante *movimentos verticais*.
Peneirado: a massa seca é peneirada em uma peneira circular mediante *movimentos horizontais*.	**Combinação**: as folhas em pó são *misturadas* com cinzas.
Assado: o pó peneirado é assado sobre um torrador que *compacta* o beiju.	**Peneirado**: o pó é peneirado em um saco fundo mediante *movimentos verticais*.

O produto final do processamento da mandioca é uma torta compacta (beiju), ao passo que, do processamento da coca, é um pó fino (mambe). Ao consumir o beiju, os dentes desintegram a massa na boca, mas ao consumir a coca, o pó fino se compacta com a saliva para formar uma massa lentamente dissolvida (Gasché 1971).

Esse jogo de paralelos e inversões nos sugerem que a tradição técnica do processamento da mandioca brava pode ter servido de modelo ao processamento da coca em pó. Se isto é certo, a principal homologia entre a mandioca e a coca pode ser encontrada em suas formas de inserção espacial, social e culinária. Tanto a mandioca como a coca são elaboradas diariamente em espaços públicos: a mandioca é elaborada por mulheres nas horas diurnas, a coca é elaborada por homens no fim da tarde, começo da noite. Os instrumentos de ambos determinam os espaços masculinos e femininos nas malocas ou nas casas.[36] Os produtos de ambos, ao serem consumidos (para o caso dos

36. Christine Hugh-Jones (1979, pp. 212-213), para o caso dos Barasana, escreve: "Existem evidências abundantes de que a coca e a mandioca são equiparadas tanto como cultivos quanto como produtos finais", e sublinha que: (1) mandioca e coca são os cultivos femininos e masculinos mais importantes; (2) são plantados no

grupos ao sul do Caquetá), são acompanhados de outra substância: o beiju é acompanhado de pimenta e a coca é acompanha de ambil (pasta de tabaco misturada a sal vegetal).[37]

O tabaco em forma de ambil e a coca em pó são as substâncias básicas do mambeadero dos homens, assim como o beiju de mandioca e a panela de pimenta são as sustâncias básicas da cozinha das mulheres. Além do mais, no mambeadero, o ambil de tabaco ocupa uma posição mais destacada que a coca: para os Uitoto e Muinane, enfatiza-se que a coca serve para "sustentar", é alimento; o tabaco, em contraste, é o que "embebeda" (*ɨɨfaide*), quer dizer, ele inspira a falar, é ele que dá visões. Com a coca não se obtém visões, porque a coca tem um espírito "dócil", quer dizer, uma força que ajuda ao consumidor no que ele quiser empreender – por isso deve-se "dietar" desde o princípio para que esse espírito não se desvie e se converta em "vício". Entre os indígenas, não se "castiga" os que mambeiam por vício, mas sim diz-se que é o próprio "espírito" que mostra suas conseqüências: os dentes caem e a pessoa fica amarelada e "anêmica".

A diferença mais importante entre tabaco e coca se dá no uso cerimonial das duas substâncias. Nos bailes ou cerimônias dos Uitoto e Muinane, o ambil de tabaco é "moeda", quer dizer, é o meio pelo qual o "dono do baile" manda seus ajudantes fazerem os trabalhos, e com ele "paga" pela carne de caça e pelos cantos que trazem os convidados. Uma pequena cabaça com ambil líquido (*yerabɨ*, em Uitoto), colocado no mambeadero de seu dono para o público, representa a palavra do dono do baile, e é por meio do envio de ambil envolvido em folha que um dono de baile realiza os convites aos seus aliados cerimoniais ou "contendores" (*yainanɨ*). A coca, pelo contrário, não se presta a nenhum desses serviços: não se convida nem se paga por meio da coca, ainda que o pó de coca seja preparado em grandes quantidades e seja distribuído aos convidados, mas não com o sentido mais forte de "pagamento" (*ɨba*, *rafue*). A

---

padrão que recorda a relação carne (mandioca) e osso (coca); (3) coca é o corpo do irmão de Yeba e a mandioca o corpo das irmãs de Yawira; e (4) o processamento de ambos tem lugar nos espaços abertos da casa e emprega as mesmas técnicas.

37. Karadimas (2000, p. 447) afirma: "Os Miranha colocam espontaneamente esta série de correspondências: a coca das mulheres é o beiju, seu ambil é o tucupi (pasta do suco venenoso da mandioca brava condimentado com pimenta) e seu tabaco é a pimenta".

situação é diferente entre os Yucuna e Tanimuca, que não consomem ambil e onde a coca em pó é, sim, utilizada como sustância de convite.

A pimenta, ou seu derivado tucupi (*omaɨ*, *yokakɨ*, *rabɨ*, em Uitoto), não tem uma importância cerimonial como o tabaco, assim como é o caso da mandioca e seus derivados (o beiju e o amido de mandioca são "pagamentos" de mulher) e, em maior medida, os grãos de amendoim (*Arachis hypogeae*), que são o pagamento mais valioso que uma mulher pode efetuar.[38]

O pó de coca *jííbie* tem seu lugar perfeitamente estabelecido no conjunto culinário. A coca e o tabaco são "comida de homem" (*ɨima guiye*), como dizem os Uitoto. Tabaco e coca constroem o corpo de um homem, assim como mandioca, amendoim, abacaxi e manicuera[39] constroem o corpo de uma mulher. Uma vez adoçadas, essas substâncias têm "palavra" (*úai*); mas não se trata da palavra ou pensamento do "espírito" de uma planta, senão da palavra e pensamento do mesmo corpo de quem a processou e a consumiu.

Como diz Oscar Román na citação que colocamos no princípio, "essa planta a que chamamos 'coca' é simples pau, não nos fala". A *palavra da coca* não é a palavra de uma planta: "esta coca, o filho, sim nos fala", com o tabaco que é a "filha".

Disciplina de coca

A coca é uma mulher que se recebe de outro homem, e também uma criatura que nasce dessa união, estando o modelo para se cuidar dessa mulher, dessa criatura e do próprio corpo, inscrito no processamento do pó de coca. A elaboração da coca pulverizada está associada a um conjunto de normas de conduta, denominados em espanhol de *consejos* ("conselhos") e em Uitoto *yetárafue* (em Muinane, *fagojɨ*), "conselhos" que vão sendo paulatinamente transmitidos ao jovem que começa a mambear. O *yetárafue* da coca e seu processamento – que são a base principal na formação de um mambeador –

---

38. Gasché (1971, pp. 320-321) estabelece os dois paralelos: por um lado, como vimos, a coca e a mandioca, e, por outro lado, o tabaco e o amendoim.

39. Bebida doce não-alcóolica feita de uma variedade de mandioca muito apreciada entre os grupos do interflúvio Caquetá-Putumayo. Em português, diz-se tanto *manicuera* quanto *manipueira*.

instruem sobre o cuidado de seu próprio corpo, o cuidado do corpo de uma mulher, o cuidado de um bebê, de uma família, de um grupo. A coca e o tabaco são "o primeiro amor" de um jovem que mambeia. Aprendendo a tratar e a processar a planta, aprende-se a cuidar-se e a cuidar de uma família. Plácido Firoratofe expressa, em termos simples, no que consiste a formação de um mambeador:

> Quando um jovem vai começar a mambear deve fazer uma dieta especial. Não pode comer carne de nenhum animal que morda (como a anta, o porco-do-mato, alguns peixes como a piranha e outros) durante um mês. No dia em que recebe a coca pela primeira vez, o pai sopra a coca e faz diversas advertências ao rapaz. Diz: "não vá ser preguiçoso, não vá ser raivoso, não vá fazer mal às pessoas". Desde a tarde se senta o rapaz no mambeadero, logo às quatro da manhã, sendo ele levado ao rio para se banhar e ir trabalhar. Se ele não cumpre a dieta se forma uma bola em seu estômago e isso faz mal a ele. A coca não é jogo, se mambeia com um propósito. A força que a coca dá ao homem serve para trabalhar, velar pela família, usando-a bem; mas também para fazer mal. É muito importante a forma em que se começa a ser mambeador, deve-se estar bem orientado. Há gente que a usa para fazer mal a outras pessoas. (comunicação pessoal 1991).

Quando um jovem começa a mambear coca, idealmente a recebe de um adulto mambeador – seu pai, ou tio paterno. Um jovem pode começar a mambear coca, se o deseja, desde que já seja adolescente. Nunca um jovem é obrigado ou pressionado para que mambeie, podendo tomar a decisão de fazê-lo na idade que queira. O jovem que queira mambear, antes de sequer chegar a provar o mambe, deve ajudar a seu mestre em todos os trabalhos (limpar as plantas, recolher lenha, recolher embaúba e aprender a fazer sozinho todo o processamento). Logo, para poder dizer que é um mambeador, deverá receber um pouco de sementes de coca, fazer roçado, plantá-las e assim ter sua própria coca.

Nessas tarefas se recebe o conhecimento sobre a *palavra de coca*, que não é outra coisa do que uma ética de comportamento cauteloso, respeitoso, laborioso. Isto é *yetárafue*, traduzível por "palavra de conselho".

Hermes Ortiz, o jovem Uitoto que narrou o primeiro mito sobre a coca, é um jovem que já mambeia. O mito que ele conta sintetiza seu atual processo de aprendizagem. A coca é "a primeira mulher" de um jovem, seu "primeiro amor". Seduzir esse conhecimento, que não é outra coisa que o conhecimento de seu próprio corpo e de estabelecer relações fecundas com os demais, é o modelo da carreira de um mambeador.[40] Para aprender a lidar com esse corpo-mulher-coca, o caminho é aprender a tratar bem a planta de coca mesma. O relato de Hermes passa por todas as fases do processo técnico da coca, cada fase apresentando um obstáculo ou engano que é prevenido mediante um comportamento adequado e resolvido com auxílio de uma "oração" (*jɨira*).

A coca é a filha de Juma. Aí está a filha, mas ele nem a olha. Antes de tomar a filha, deve desarmar o seu dono. O dono o envia a um roçado onde só há mata de capoeira e com um cesto que nunca se enche. Ainda que ele tivesse um espírito que o avisasse, foi perguntar a seu sogro o que acontecia, por que aí não se encontravam matas de coca. "Os que mais sabem, são os que mais investigam", sublinha Hermes, "há que se perguntar". Com a oração que Juma ensina, converte a capoeira em mata de coca:

Yikore yikore	Mata de capoeira, mata de capoeira
ofire ofire	Renda, renda
Jumadɨ jiibina	Coca de Juma

Mas ele "raspava" (sacava as folhas ralando, como nos cultivos comerciais de coca) e o cesto não se enchia. Aqui, o *yetárafue* (conselho) da coca tem vários ensinamentos: não se "raspa" (rala) ao sacar as folhas de coca, se desfolha para que seu conhecimento venha em ordem, folha a folha, palavra por palavra;[41] se

---

40. Sobre esse "primeiro amor", vide, relacionado com o sal vegetal, Echeverri (2000).

41. Fernando Urbina publicou um pequeno livro, *Las hojas del poder*, com fotografias e "poemas" sobre cada passo do processo de transformação da coca, desde o plantio até o mambeio. Ainda que se trate de re-elaborações poéticas de Urbina com base em materiais nativos, os poemas reúnem de maneira muito legível e agradável alguns pontos comuns do *yetárafue* da coca. Por exemplo, com relação à colheita da coca, Urbina escreve: "No saco coca igual que la danta:/ arranca, descuidada, y la deja

as ramas da planta são arrancadas, lhe vai doer a cabeça; se se começa a sacar folhas desde a base da planta até em cima, para que assim seu conhecimento venha desde a base; antes de sacar há que se limpar ao redor da planta e retirar com cuidado todos os cipós que estejam enrolados – este sendo também o princípio de uma oração para um menino que não caminha rápido. Esses são alguns dos conselhos que se relacionam com a aquisição de conhecimentos de vida expressos nos cuidados com o plantio da coca.

O cesto é o corpo mesmo do mambeador, e encher o cesto de folhas é como encher seu corpo-cesto de conhecimento ordenado.[42]

A seguir, temos os trabalhos ligados à embaúba: recolher folhas secas da *Cecropia* para obtenção das cinzas, a mistura para ser usada com a coca. A *Cecropia* desenvolve-se como uma árvore de capoeira, tendo como única utilidade o uso de suas folhas secas. De novo, o jovem pergunta a seu sogro e este lhe dá a oração para que de uns galhos onde há gaviões e águias caiam folhas secas de embaúba:

Jumadɨ jííbina	Da coca de Juma
Yainariya ɨmue	Cinza companheira
Dazakɨe dazakɨe	É a mesma, é a mesma

Por isso, é freqüente escutar-se "Vou matar gaviões", quando se quer dizer que se vai recolher folhas de embaúba para fazer cinzas.

As cinzas são obtidas de uma planta silvestre. Seu dono é animal, o gavião cujas penas são cinzas e negras por fora e brancas e níveas por baixo. As cinzas são tratadas dentro da categoria geral dos *sais* da floresta, que tem um sentido duplo: são males e enfermidades (animais), por um lado, mas, em outro sentido, são puríssimas: são sêmen, leite de seio, alimento puro. O tabaco, o outro alcalóide do mambeadero, também necessita de sal, extraído

---

caer,/ la pisotea./ Si una hoja cae, la recojo/ y también cada palabra en el mambeadero [Não recolho coca como a anta:/ a arranca, descuidada, e a deixa cair,/ a pisa./ Se uma folha cai, a recolho/ e também a cada palavra no mambeadero]" (Urbina 1992, p. 37).

42. O "cesto" (*kɨrigai*) é uma poderosa metáfora na cultura Uitoto. O corpo humano é concebido como um cesto, formado pelas costelas, onde são guardados os conhecimentos e a vida.

das cinzas de diversas plantas, para ativar-se. Os conselhos sobre a cinza são muito similares aos conselhos a respeito do sal, e se centram na pureza sexual e no controle dos esfíncteres. A queima da embaúba dura uns poucos minutos, e em seu resultado se pode ler a pureza de quem a coletou e a queimou. Se a pessoa for urinar ou defecar enquanto recolhe as folhas da embaúba, ou se teve relações sexuais antes de fazê-lo, nas cinzas ficam partes escuras e negras, ou pode ocorrer uma profusão de chispas dispersando cinzas por toda a parte.[43]

Queimar embaúba parece ser uma tarefa das mais simples, já que se trata apenas de queimar umas folhas secas. No entanto, uma embaúba bem recolhida e bem queimada é algo muito apreciado porque as cinzas (*ɨmue*, que é diferente de qualquer outra cinza) são a "companheira" (*yainariya*) da coca, delas advindo sua força e seu sabor. Sem as cinzas, a coca "embebeda" (*ɨɨfaide*). A expressão "eu queimei embaúba em tal maloca" quer dizer que essa pessoa sabe muitas coisas, porque teve muitas oportunidades de aprender a ter uma conduta disciplinada, uma conduta pura.

Daí vem a tostada da coca. Hoje em dia, cada vez mais se utilizam tostadores de metal (*blandón*, em espanhol), fabricados a partir dos tambores para envasar combustível. Para tostar, também se usam certas panelas de barro grandes (*nogo*), ou um torrador plano (*zibe*), similar aos empregados para assar beiju.

O torrador de Juma era uma jibóia, e ele, o espírito que o avisava, ensinou a Nuiomare a oração para convertê-la em um torrador de barro:

Jumadɨ nogo	Panela de Juma,
Jííbina yegonoye nogo	Panela de tostar a coca

Por não aquecer rapidamente, por falta de calor, o "espírito" lhe ensina a oração para se tostar rápido:[44]

---

43. Urbina (1992, p. 39) o expressa assim: "Si orinas antes de coger las hojas:/ al quemarlas/ el viento dispersará las cenizas.// Si defecas antes:/ el atado de hojas/ no quedará desecho en cenizas/ sino apelmazado en el centro [Se urinas antes de recolher as folhas:/ ao queimá-las/ o vento dispersará as cinzas.// Se defecas antes:/ o amarrado de folhas não se desfará em cinzas/ mas sim ficará comprimido no centro]".

44. Comparar com esta oração de Hipólito Candre (rio Igaraparaná, 1992) também para

Fimorabe amui ibe	Asa de libélula como folha de verão
Zoie zoie zoie zoie	Toste, toste, toste, toste

E quando se aqueceu muito o torrador, o espírito o ensinou a oração mais importante, a oração para esfriar:

Bikaño jiruekaño	Este barro é barro fresco,
Bikaño naimekikaño	Este barro é barro da erva doce *naimeki,*
Bikaño farekikaño	Este barro é barro de suco doce e amanteigado de manicuera.

Naimeki jíibina	Coca de erva doce,
Farekidi jíibina	Coca saborosa de manicuera,
Nimaira jíibina	Coca de sabedoria,
Jebuiyadi jíibina	Coca de multiplicação,
Mooreidi jíibina	Coca que tem pai.

Bi-kaño: "torrador", "terra" – Mundo, "nele estamos nós", disse Hermes, acrescentando que "se cai uma folha para fora, é como se caísse um ser humano". Esse torrador onde se assa a coca é concebido como um ventre que contém toda a humanidade, e a oração do torrador é a mesma oração de curar o ventre de uma mulher que fica grávida; seu bebê é a coca tostada. Esse "barro" (torrador, mundo, ventre) se nomeia como *jirue* ("fresco", "úmido"), o nome do barro que acaba de ser molhado pela água; como *naimeki* ("doce"), o nome de uma planta cultivada aromática usada para curar a febre dos meninos; e como *fareka* ("mandioca de manicuera"), nome de uma variedade de mandioca que produz um suco abundante e doce oferecido nos bailes para receber os

---

tostar coca: "*raraño ibe/ yiaiki ibe/ fimona ñibe/ fimona rabe/ iena kue mameka/ ie mei kue gataridoiga*" [em espanhol: "Ala de cucarrón *raraño/* ala de cucarrón *yiaiki/* hojarasca de verano/ hoja de verano/ así la estoy nombrando/ entonces estoy desbaratando (las hojas de coca)"] [em português: Asa de besouro *raraño/* asa de besouro *yiaiki/* folhas caídas de verão/ folha de verão/ assim a estou nomeando/ então estou desfazendo (as folhas de coca)]".

convidados. Dessa maneira, nomeia-se o torrador assim como se nomeia o corpo de uma mulher. A folha de coca é, de novo, nomeada como *fareka* ("saborosa como manicuera"); logo como *ñimaira*, nome da planta da sabedoria; como *jebuiyadi*, "reprodução", "multiplicação"; e como *mooreidi*: "que tem pai", quer dizer, "que tem uma linhagem".

A coca tem, então, uma mãe que é o torrador em que se a tosta, e desse ventre vai nascendo a folha de coca doce, sábia e multiplicadora que tem seu pai e sua linhagem.

Tostar as folhas é a parte mais decisiva e delicada de todo o processo. Aqui, pode por-se tudo a perder caso as folhas sejam excessivamente queimadas. As folhas devem ser tostadas por parelha até ficarem quebradiças, embora conservando a cor verde. O *yetárafue* da tostada se enfoca no manejo do calor e no manejo das folhas. "Dizem os Avôs:/ quem tosta descobre seu interior", sintetiza Urbina (1992, p. 41).

Sobre a pilada da coca, o relato de Hermes só menciona que "Juma começou a pilar", quer dizer que esta parte do processo não foi efetuada por Nuiomare. Dos processos da coca, a pilada talvez seja o que tenha menos *yetárafue*, e, assim, a coca pode ser pilada por qualquer pessoa, geralmente jovem, porque é a tarefa que mais energia demanda. O *yetárafue* diz: se um velho começa a pilar e há um jovem presente, o jovem deve imediatamente substituí-lo na tarefa de pilar.

Ao peneirar, o mais importante é "provar" (*fakade*). O dono ou quem esteja peneirando deve provar a coca e cuspi-la de novo no recipiente antes de brindá-la aos demais, para que a coca se faça humana e assim seja repulsiva aos espíritos dos animais. Se não se prova, a peneirada não rende e o pó se vai pelo ar. Ao cuspir, pronuncia-se a oração que o relato de Hermes ensina:

Jaio zorade	Com a boca que como
kue ñiafuedo	Cobra podre,
Kuio zorade	Com a boca que como
kue ñiafuedo	Minhoca podre,
kue tuayaiai	Eu estou cuspindo

Uma vez provada, pode-se brindá-la aos demais. Hermes anota aqui um ponto importante: "Quando está recém sacada, o espírito da planta vai ao encontro

de *Moo Buinaima* [o Pai Criador]. Esse é um momento perigoso, porque a coca não tem espírito. Quando o ancião mambeia, aí volta o espírito, que fala pela boca do ancião. Aí se consegue da coca". Juma entregou a Nuiomare os conhecimentos e os ensinamentos, só depois deste último ter completado todo o processo: "Depois que Juma mambeou, Nuiomare mambeou. Aí sim Juma mostrou seu *rafue* (livro). Repetiu todos os seus conhecimentos", diz o relato de Hermes. Aqui está invertida a ordem habitual: em primeiro lugar, mambeia quem peneira, e, logo depois, os outros; e ao dar de mambear a Juma primeiro, o coloca do lado dos animais, a quem de fato se lhes dá a primeira mambeada, pronunciada como cobra e lombriga podre, ao cuspir no pote. Ao contrário, dando-se de mambear ao "avô", na ordem correta, o espírito da coca – que está com Moo Buinaima – regressa e fala por suas palavras.

Hipólito Candre, ancião Uitoto do rio Igaraparaná, expressa belamente este ponto na explicação de uma oração para curar a febre dos meninos (Candre e Echeverri 1993):

Ñoráinuanona já	Alguém chupa e
jíibizoma fuemo jutade.	*depois se põe um pouquinho de* coca na boca.
jutádemo ua naimérede ua kaimárede	Ao mambear se sente a coca doce e saborosa,
ua komeki zuitade,	*se lhe desata o coração,*
jiyode.	se sara.
aki dinomo	Neste ponto
ja ua	– em verdade –
ie jagiyi ua	seu alento
manaide, naimérede.	já está frio e doce.
ja oni	Já por fora
ja jiirafuena	está a palavra
ja fakaye	para pensar isto
uaina ite.	como oração.
diona manánaitaja ua jíibina	
manánaitaja jagiyi	O alento de fazer esfriar o tabaco e fazer [esfriar a coca
ja jiirafuena ja ua yiinoga	alguém o recebe como oração

Komékimo,	no coração –
diona jagiyi, jiibina jagiyi.	alento de tabaco e alento de coca.
iedo jizákuru	Com esse alento, sim a criatura
ja ua uzínaia	tem febre,
afe jiirado já jiika,	com essa oração se cura,
Dirimabido fuuka.	soprada em uma água da erva *dirimao.*
uánona ja jizákuru nóoitaga ñúe,	Faz-se banhar bem a criatura com essa água,
yezika jizákuru kaimarei nide.	com isso a criatura dorme bem.
aki diona	Isso caiu
ja finódimie	no coração
Komékimo ja ua	do fazedor de tabaco
jiirana ja fiébikaide.	como oração.
Manánaiya jiira,	Oração de esfriamento,
kai komuiya jiira.	oração de nossa vida.

E Angel Ortiz (2001) resume com estas palavras de seu "Cesto de Sabedoria" o que "fazer coca" significa:

ie jira erokai
kai *yégonoga diona, kai faitaka jiibina*
kai *zedaka, raitika, rao ferinoia kai aiñoka.*
ua akie izoi nana kai *rigarue*
riñegarue j*iai daje izoi*
daam*ie maijiaza*
kai *jitai raita naga raa erokai*
jiibiroki dioroki kai *zedaka*
jai monaia dane fekagai kai kugaika
ua naie *ifogina mamiaide kai tijika*
d*iona daje izoi*
ie ia faidoriñede: "Ua o iñeiye izoi kue *ifogi tikonotio"*
raiñedeza.
Benomo jai jiibina r*iadoga*
d*iona jiai daje izoi*
iemona jai baieze y*inoga reiki*

komuiyaiki, *jebuiyaiki*
ie duiya *imuizai*
akiemona na*imekiiki*
farekaiki, *jaibikiaiki, dirimaiki, nozekoiki*
komin*iiki (jebuiyaiki), nimairaiki, mooraiki*
monifue jafaiki
ua akie izoi ba*iba*

Palavras que o próprio Don Angel traduz da seguinte maneira:

"Miren, lo que nosotros sembramos es tabaco y coca. Nosotros los cuidamos, los desherbamos, les desenredamos los bejucos y los arrancamos, pues así es todo lo que plantamos y lo que no plantamos. Todo es obra del mismo para que no nos falte nada. Miren, a las plantas de tabaco y de coca, nosotros las cuidamos, así se van desarrollando. Volvemos y arrancamos la rama, que representa el brazo. El cogollo representa la cabeza del tabaco que arrancamos. No nos maldicen. "Que te caigas muerto así como arrancaste mi cabeza", no dicen. En ese momento, Buinaima dio a la coca el Espíritu de poder (como dicen los blancos, poder de articular, poder de legislar). Así también a la mata de tabaco. De ahí, ya se los nombra como candela, calor de vientre materno, calor de desarrollo. Para enfríalo, se echa cenizas de yarumo. Por eso, es Espíritu de endulzar, dulce de manicuera, dulce de albahaca, dulce de lancetilla común, *nozekoiki*, Espíritu de la humanidad, Espíritu de sabiduría, Espíritu creador, Espíritu de armonía y de convivencia, y así sucesivamente. Así, hablo *Buinaima* a nosotros." [45]

---

45. "Vejam, o que nós plantamos é tabaco e coca. Nós os cuidamos, os limpamos, os livramos de cipós e os arrancamos, pois assim é tudo que plantamos. Tudo é obra do mesmo para que não nos falte nada. Vejam, as plantas de tabaco e coca, nós as cuidamos, assim se vão desenvolvendo. Voltamos e arrancamos a rama, que representa o braço. O grelo representa a cabeça do tabaco que arrancamos. Não nos maldizem. 'Que te caias morto assim como arrancaste a minha cabeça', não dizem. Nesse momento, Buinaima deu à coca o Espírito de poder (como dizem os brancos, poder de articular, poder de legislar). Assim, também à mata de tabaco. Daí, já se os nomeia como fogo, calor de ventre materno, calor de desenvolvimento. Para esfriá-lo, se põe cinza de embaúba. Por isso, é Espírito de adoçar, doce de manicuera, doce de manjericão, doce de 'lancetilla' [*Alternanthera lanceolata*], *nozekoiki*, Espírito de humanidade, Espírito de sabedoria, Espírito criador, Espírito de harmonia e de convivência, e assim sucessivamente. Assim, nos falou *Buinaima*."

Mambear coca

Fazer e mambear coca são atividades cotidianas que consomem boa parte das horas da tarde de alguns dos homens de um aldeamento. Regularmente, pode-se começar a tostar coca por volta das quatro ou cinco da tarde e terminar de mambear por volta da meia-noite. Nem todos os dias se faz coca, mas onde há uma maloca ou vive um mambeador, há um homem que "se senta" a mambear todas as noites. Durante o dia também se mambeia. Um mambeador que tem seu cocal e faz coca habitualmente, sempre terá sua ração de coca preparada e empregará o mambe imediatamente depois do café da manhã para realizar os trabalhos do dia. O uso desta coca diurna não se faz "sentado", senão como um coadjuvante do trabalho físico. Usada desta maneira pode converter-se facilmente em um "vício". Os pescadores do rio Caquetá, indígenas e não-indígenas, por exemplo, utilizam o mambe de coca para permanecer despertos durante a pesca noturna, e compram, em grandes quantidades, o mambe que consomem. A isto se chama "comer coca" (*jííbie guiya*). O *yetárafue* da coca previne que um mambeador não se torne viciado: quando começa a mambear coca, mambeia pouco, vomita depois de mambear, dorme pouco, fala pouco, come pouco, se abstém de relações sexuais, e assim se faz um mambeador "dietado" (*fimaika*). Isto é "mambear coca", *jííbie dua.*

Para um mambeador, a coca "de dia", para trabalhar, tem sua base no manejo da coca "noturna", que se mambeia "sentado". De noite se preparam os trabalhos e se "fala" (*úúrite*) o que se vai "fazer amanhecer" (*monáitate*) no dia seguinte. As palavras atuam e geram ações: "palavra-obra", como Fernando Urbina traduz o vocábulo *rafue*, com o que se nomeia o que se "fala" no mambeadero, entre outras coisas. A Palavra[46] da noite se transforma em ação de dia – e ambas as partes compõem *rafue*.[47]

---

46. Aqui escrevemos "Palavra" (com maiúscula inicial) para traduzir *rafue*, e antes escrevemos "palavra" (sem maiúscula inicial) para traduzir *úai* (como em *jííbina úai*, "palavra de coca", ou en *komini úai*, "língua Uitoto").

47. Sobre o significado de *rafue*, transcrevemos a seguinte explicação contida em Candre e Echeverri (1993, pp.161-162): "*Rafue* é a atividade mediante a qual as palavras se transformam em coisas - é o movimento do nomeado ao real através do tempo. Este movimento está sintetizado nas duas raízes que formam o vocábulo *rafue*: *raa*, "uma coisa", e *ifue*, "algo que se diz". Se se pergunta a um indígena Uitoto sobre o significado do vocábulo *rafue*, a resposta mais provável será "baile". O baile

O "ritual" da coca – quer dizer, processar e mambear a coca – não é uma atividade especializada ou reservada a especialistas,[48] ao contrário, de nossa experiência de conviver em assentamentos dos rios Caraparaná, Putumayo, Igaraparaná e Caquetá, a maioria dos homens em idade adulta, senão todos, tem seu cocal próprio e fazem e mambeiam coca com seus próprios implementos ou de seus familiares próximos.

Quando um homem mambeia, tem família e tem roçado, já é uma pessoa social e já oferece sua coca no mambeadero ou, segundo sua capacidade e conhecimento, erige maloca para celebrar e desenvolver uma carreira de bailes. No mambeadero, protege-se a família e o grupo, caça-se os males e as enfermidades; esfria-se o mundo e curam-se as plantas, as mulheres e os meninos; e dá-se de mambear a outros homens para estabelecer diálogos. No mambeadero, o homem "se senta" (*raïide*) e "fala" (*úúrite*) com os espíritos e com os seres humanos.

O mambeadero

O mambeadero é, antes de tudo, um lugar onde se prepara a coca: *jíibie finuano*; daí nasce seu primeiro nome na língua Uitoto: *jíibibiri*, "pátio da coca". Nele, estão o fogão *irai* com o torrador de barro (*zibe*/*nogo*) ou a chapa de metal para tostar, o pilão de madeira (*jíibiru*) com sua mão *jíibigi*, e os implementos para peneirar: a cuia *meriko*, para misturar a coca com as cinzas, a panela de receber a coca peneirada (*jíibiko*, *jíibigoi*) e o saco de peneirar (*jíibikuiro, egokuiro*).

---

tradicional é *rafue* porque dentro de um período de tempo relativamente curto (algumas semanas) a gente pode presenciar como o que de início é pura palavra, e ao final se vai recebê-lo como comida, como caça, como tabaco, como coca. O *rafue* de um baile instrui a gente sobre o poder criador dessa Palavra, por isso é também admissível traduzir *rafue* como 'ensinamento'."

48. O que não quer dizer que, de acordo com o envolvimento de um homem em sua carreira específica no mambeio, a aquisição de conhecimento não possa, progressivamente, atingir um alto grau de complexidade. Nesse sentido, para os que de fato se sentam todas as noites nos diálogos noturnos, uma carreira pode tornar-se extremamente especializada, ao ponto de, por exemplo, certas expressões serem apenas compreensíveis para os que dominam minimamente o mambeio e suas regras e fins.

Mas, mais importante do que tudo isso, é o fato de que no mambeadero se encontra o lugar de queimar as cinzas (*ɨmuizaɨ jobáiyano*), que é o que define o centro desse espaço ritual. Dali provém um segundo nome em língua Uitoto e outras línguas do Caquetá-Putumayo: o mambeadero é "o pátio das cinzas", *ɨmuibiri*. Nas malocas, o lugar do mambeadero está definido pelo queimador de cinzas, o qual se prepara com greda azul (a mesma empregada para fazer cerâmica), que não contém areia, de maneira que as cinzas fiquem livres de impurezas do chão.[49] As cinzas que sobram depois de misturar o pulverizado de folhas de coca permanecem no centro e são freqüentemente ingeridas pelos mambeadores. Mas as cinzas, como todos os sais, têm um sentido duplo, como já o anotamos: ainda que sejam agentes ativadores, se tomados em excesso, ocasionam "velhice".

Como pátio das cinzas, o mambeadero é então uma "mesa" onde se comparte alimento, e a cinza é como o sal dessa mesa. Daí provém um terceiro nome para o mambeadero em língua uitoto: "pátio de reunião", *gaɨrirabiri*. Outro elemento que caracteriza esse espaço ritual é um conjunto de pequenos bancos (*raɨrabiki*), nos quais se sentam os mambeadores formando um círculo ao redor das cinzas. O banco tem um significado como objeto de mambeadero entre os grupos ao norte do Caquetá: são especialmente preparados e cada mambeador tem seu próprio banco "curado", especialmente para si. Ao sul do Caquetá, entre os Uitoto e Muinane, o banco não tem tal importância, e de fato é substituível por qualquer pedaço de madeira. Mas, se o banco como objeto não tem nenhum atributo especial, a posição de "estar sentado" (*raɨide*) o tem. Estar sentado de cócoras é a posição ideal de um mambeador, e essa posição pode-se adquirir sem necessidade de banco, apoiando-se na planta dos pés.

Um mambeadero pode estar situado em uma maloca ou também em uma casa de piso elevado. Quando é em uma maloca, o mambeadero geralmente se situa entre os dois postes frontais da mesma. Ali, os homens da linhagem dessa maloca preparam sua coca utilizando os mesmos implementos, consumindo-a e distribuindo-a em comum. Atualmente, ocorre freqüentemente que ou bem não há maloca, ou que, havendo-a, os homens

49. Os que fazem coca por fora da maloca trocam esta greda por um pedaço de lata ou um prato grande.

prefiram fazer coca em suas próprias casas com seus próprios implementos. Nesses casos, o mambeadero se situa em geral debaixo da casa (se esta é suficientemente elevada),[50] ou em algum lugar protegido com folhas de palma preparadas especialmente para esse fim.

Proteger e caçar

O mambeadero é um lugar de contenda e vigilância. O tabaco e a coca são nomeados como "armas" (*raa*), e uma pessoa que está sem tabaco e sem coca pode dizer: "ando de civil", quer dizer, desarmado. A coca é um poder de caça, um "armamento" que vai dirigido contra os "animais e criaturas" que trazem males e doenças à humanidade.

Aquele que mambeia coca adota uma atitude de alerta, vigilância e luta, em primeiro lugar, contra os animais e espíritos que ocasionam as enfermidades. Um homem "sentado" mambeia coca para "mesquinhar seu corpo", traduzindo literalmente a expressão *abi raruide* (conferir citação de Oscar Román, no princípio deste artigo), quer dizer: proteger seu lugar, se é um homem de família, ou um grupo completo, se é um dono de baile ou se é um *iyaima* (cacique). Os trabalhos agrícolas, ademais, são também concebidos como uma investida contra os donos da floresta e das árvores que precisam ser dominados para se abrir e plantar um roçado.

Assim o expressa Hipólito Candre, falando da história do tabaco:

> O *ambil*, pode tê-lo a seu lado; depois de lamber, ponha um pouco de coca na boca, e diga: "Avô, você não dorme, então você vai estar de guarda, eu vou dormir"; você dorme, ele está desperto, pois é espírito. Então, esse é o que não tem preguiça, nós dizemos, ele é o que trabalha, este é ele caçando, ele mesmo. Mas menos ele da coca, pois. Então esse somos nós, nossos avôs, mas não este, o tabaco, senão este [seu] espírito. Agora sobre a coca, é o mesmo. Mambeamos, mas não é ele que estamos mambeando, esse é corpo deles, mas o espírito. (comunicação pessoal 1992)

50. Já visitamos mambeaderos localizados sobre uma casa elevada, sobre tábuas e não sobre a terra.

O tabaco é um caçador em maior medida do que a coca, como o expressa Hipólito: "mas menos ele da coca, pois". Ao lamber tabaco e mambear coca, é o *espírito* dessas plantas que trabalha, e não o tabaco e a coca propriamente – "esse é o corpo deles".

Tabaco e coca não somente defendem ou protegem; também são caçadores. Um homem de família pode fazer "caçada de tabaco" (*d̈iona jiie*) para "limpar" (*rafode*) o lugar onde vai viver com sua família. Ele tem que caçar (*jiide*) os "animais" donos do lugar, que podem causar males e enfermidades se são deixados livres. Isto se faz de noite por meio do "diálogo" (*úúriya*) e da "visão" (*n̈ikaï / j̈ifaiya*), e se "faz amanhecer" no "dia" (quer dizer, "neste espaço", *bibénedo*) materializado na caçada de um animal.[51] Um dono de maloca pratica esta mesma caçada, mas em maior escala, no curso da construção de uma maloca e no desenvolvimento de uma carreira cerimonial. Toda a caça levada ao baile, capturada pelos convidados a quem se havia enviado tabaco (e não coca), é "caça de tabaco", que vem do poder caçador do dono do tabaco mediado pelos convidados que, idealmente, só tem que ir recolher o que já foi caçado no diálogo de mambeadero.

O espírito de coca e tabaco é uma arma e uma defesa dirigida contra "o exterior" (*jino*), quer dizer, a floresta e a "natureza", de onde provêm as doenças. Contraposto à natureza (*jino*) está o "aqui adentro" (*jofo*), que são os espaços humanos, prototipicamente os representados pelos espaços queimados e transformados do roçado e do mambeadero.

Esfriar e curar

Esfriar (*manánaitate*) e curar (*j̈iide*): estas duas palavras resumem a segunda e mais importante função do mambeadero. O que constitui a preocupação principal do mambeador são os processos de reprodução, crescimento, enfermidade, morte das plantas cultivadas e dos seres humanos. A coca é um produto do roçado e é processada como os alimentos, sendo a fala dos mambeadores o tempo todo referida ao trabalho do roçado e ao processamento do que este provê. Estes não só são os "temas" do diálogo *úúriya* da coca, mas são também o modelo e o instrumento mesmo desse diálogo *rafue.* As tarefas

---

51. Ver uma história de caçada de tabaco em Candre e Echeverri (1993) (traduzido para o inglês em Candre 1996). Também, sobre caçadas de tabaco, ver Echeverri (1996).

de cortar, tombar, queimar, semear, limpar um roçado formam o ciclo anual agrícola e são, além disso, o modelo para entender o manejo de outras atividades de trabalho.

A base desta Palavra *rafue* é a oração de esfriamento, que vimos acima utilizada para esfriar (curar) o torrador para tostar coca. Essa oração do torrador é equivalente à reza para curar o ventre de uma mulher. O processo técnico da coca é o campo de treinamento de um jovem mambeador para aprender a cuidar de seu corpo, de sua mulher, de seus filhos e de toda uma comunidade.

O diálogo cotidiano de um mambeadero relaciona-se com esfriar e curar, começando pelas plantas cultivadas, seguindo com todos os utensílios (torrador, pilão, ferramentas, cestos, cargueiros, panelas, fogão etc.) e, por último, com as pessoas (mulheres, jovens, meninos) que são nomeados como plantas: tabaco e coca são homens, mandioca de manicuera, abacaxi, amendoim e pimenta são mulheres. Depois de esfriar tudo, esfria seu corpo e "se senta como Buinaima", o "Criador". No meio deste "diálogo", está-se verificando se há enfermidades, acidentes, visitas, sinais que requeiram a atenção ou outro tipo de diálogo.

Ao diálogo de esfriar e curar se vai "amanhecer" (*monaide*) nos trabalhos e nas obras, o que é demonstrável com um roçado plantado com todas as frutas, tubérculos, amendoim, pimenta, tabaco e coca; e com os filhos e netos que tenham crescido desses alimentos e cuidados. Essas são as "insígnias" (*fijaiki*) e o "colar de dentes" (*izife*) de um mambeadero, de um mambeador, como disse Oscar Román, na citação do princípio do artigo:

aaki dugano aaki	Isto é o que se chama mambear,
jiíbie duano	mambear coca.
aaki nii izi duano	Isto é mambear com colar,
aaki nii ua fijaiki duano	isto é mambear com insígnia.

Isto é o que se brinda no mambeadero, estas são as insígnias e os colares que se mostram – a coca, o ambil, os alimentos, a palavra (*rafue úúriya*). Porém, note-se que este *rafue úúriya* não é a "narração de mitos" (ainda que os mitos possam fazer parte do diálogo, à maneira de exemplos), senão discursos de uma grande riqueza retórica e elocucional, que têm efeitos imediatos (como

nos processos de cura) ou mediados pelo trabalho ou caça, e que têm por função cuidar e fazer prosperar o desenvolvimento da vida.[52]

Brindar e dialogar

Brindar e dialogar são as funções que cabem a um mambeador maduro e em particular nos mambeaderos de maloca. É no mambeadero que se recebe, se dialoga, se negocia – mas tudo isto ocorre dentro de protocolos e usos da linguagem particulares que fazem com que "dialogar" deva ser entendido de uma maneira diferente, como precisaremos adiante.

Nas funções de caçar-defender e esfriar-curar também se "dialoga", sobretudo com seres e entidades naturais e espirituais – com a "socie-tura", para utilizar a expressão de Jürg Gasché, com a qual ele se refere a esse complexo da natureza socializada e da sociedade naturalizada.[53] Nessa terceira função, que identificamos como "brindar e dialogar", trata-se de dialogar com outros seres humanos – trata-se de estabelecer relações sociais. As "insígnias" e "colares" (alimentos, filhos) do mambeador se brindam, se mostram e se intercambiam. O mambeadero é um espaço social por excelência, e nos últimos tempos se converteu também em um espaço político para a organização interna (interétnica) e o manejo das relações com não-indígenas.

A carreira cerimonial de uma maloca implica o manejo de um circuito de intercâmbios e prestações mútuas que cobram sua maior intensidade durante a preparação e realização dos bailes. A dinâmica dos rituais, que demanda grandes labores coletivos manejados desde o mambeadero, e a

---

52. Em uma maloca, esse diálogo adquire maior complexidade e formalização na preparação e realização dos bailes, processos a que se denomina justamente *rafue.* Nesses rituais ou bailes, "o mito" não é o modelo da ação ritual (pelo menos entre os Uitotos e Muinanes), mas o *diálogo* que se demonstra nas substâncias que são oferecidas e consumidas.

53. "[…] a palavra gerada pelo tabaco e a coca pensa o mundo em sua totalidade, mas, *concretamente* e *particularmente*, dentro dos termos que evoca e designa a *socie-tura* Uitoto, e esta *socie-tura* se manifesta precisamente dentro de sua realização ritual que implica na ordem das carreiras cerimoniais e que, fundamentalmente, afixa as relações entre homens, dentro de sua diversidade clânica, e os seres da Natureza, dentro de sua diversidade específica" (Gasché 2002, p. 8)

inserção da prática do mambeio em todo o ciclo produtivo e reprodutivo cotidiano criaram uma verdadeira "cultura de mambeio", com todo um sistema de usos da linguagem, protocolos, e comportamentos.

Estas regras e protocolos apontam para a regulação deste espaço de relação entre iguais, que é potencialmente perigoso e conflitivo. O protótipo dessa relação entre pares é a relação entre "aliados cerimoniais" ou "contendores de baile" (*yainanɨ*): dois homens de linhagens ou grupos indígenas distintos, cada um seguindo uma mesma carreira cerimonial. Os contendores se tratam um ao outro com extrema formalidade e protocolo e com profusão de prestações mútuas. Esse tipo de relação formalizada marca e modela todas as outras relações entre pares mediadas por intercâmbios de tabaco e coca.

O diálogo de mambeadero é sempre entre duas pessoas (ou entidades); ainda que haja muitos presentes e todos possam ouvir, o diálogo é entre dois – e freqüentemente pode haver vários diálogos simultâneos. Para dialogar se brinda: se faz lamber ambil (*yera metátate*) e se faz mambear coca (*jííbie dutátate*) ao companheiro. Quando um homem brinda seu tabaco e sua coca, pode dizer *be kue komekɨ*, "aqui está meu coração (pensamento)", *be kue úai*, "aqui está minha palavra".[54] Oferecer ambil e coca a outro nesses termos tem ao menos dois significados: (1) é mostrar uma "insígnia", que quer dizer que essas substâncias são produto de suas sementes e de seu trabalho de roçado; e (2) que essas são suas "armas" (*raa*) e que não se tem outras. Dessa maneira, convida-se a mambear. O primeiro que brinda ambil e coca é o dono do mambeadero; dessa forma, brinda seu pensamento (de trabalho, ou de assunto em que esteja ocupado). Quem brinda é o dono da palavra; quando um homem recebe o que é brindado por outro, ou bem pode não retribuir e não estabelecer diálogo (como quando o dono brinda seu ambil e coca), ou então apresenta o seu tabaco e a sua coca e estabelece um diálogo – cujas características e nível de formalidade variam de acordo com as pessoas envolvidas, o tipo de mambeadero (maloca, casa) e as atividades que se está desenvolvendo (trabalho agrícola, festa, cura, visita). Seja em uma linguagem ritual altamente elaborada, seja em uma conversação em língua ordinária, o diálogo de mambeadero, mediado por ambil e coca, é sempre uma competição (de saberes, de poderes).[55] A etiqueta

---

54. Se é em uma maloca, a coca é oferecida dizendo-se *be kaɨ jííbie*, "aqui está *nossa* coca".

55. Como diz Angel Ortiz: "todas as palavras do Criador são uma armadilha".

e o *yetárafue* do mambeadero mitigam os perigos advindos dessa competição, sendo por isso esse espaço ritual uma arena política muito potente.

Os diálogos de mambeadero na maioria das vezes não consistem em um intercâmbio de idéias, opiniões e debates. Esses "diálogos" são ou a colocação de um discurso que é ratificado ou complementado pelo companheiro, ou uma medição de forças entre iguais.

Esses três grandes grupos de funções do mambeadero que temos identificado – defender/caçar, esfriar/curar, brindar/dialogar – têm diferentes interlocutores e maneiras de diálogo. Em sua função de defender e caçar, o diálogo do mambeador é travado com a atmosfera, os elementos, os animais, os espíritos. Usualmente, esses diálogos, nos quais não há réplica, são conselhos ou reclamações a essas entidades, visando afastá-las ou evitando que causem doenças. Um mambeador pode começar a falar à "atmosfera" em voz alta para aconselhá-la (*yetade*) ou rechaçá-la (*ruifiruite*) durante uma tempestade forte, por exemplo. Nesse diálogo, ele utiliza uma linguagem especializada, não só no léxico, mas também nas estratégias prosódicas (tais como intensidade, entonação e modulação) e retóricas.[56]

O diálogo de esfriar e curar é a parte central do diálogo do mambeadero. Isto inclui toda a preparação e realização dos trabalhos do ciclo agrícola, a cura dos meninos, os conselhos – nos mambeaderos de casa; e os diálogos mais formalizados, durante a preparação e celebração dos bailes e o manejo das relações com os aliados cerimoniais – nos mambeaderos da maloca. Os fragmentos que incluímos no início do artigo e ao final da seção anterior são exemplos de diálogos de mambeadero, nesse caso, de homens de casa, que ainda não estão expressamente dirigidos à celebração de bailes, envolvendo o manejo de relações "sociais" com entidades naturais e espirituais.[57]

---

56. Esse tipo de diálogo com os espíritos pode ser, inclusive, rotineiro, como em uma maloca que um de nós visitou, onde, depois de retirar-se a gente do mambeadero, o dono ficava dialogando com seu filho (em tom de mambeadero, onde um fala e o outro confirma), e logo após retirar-se o filho, o dono seguia dialogando só com a atmosfera em voz alta, de maneira que todos os que estavam encostados podiam perfeitamente escutar.

57. Jürg Gasché propõe, para os Uitoto, a distinção entre a linguagem cotidiana "ligada a situações da vida em família extensa (linhagem) local" e uma linguagem ritual ou cerimonial onde "a sociedade e a natureza completas entram na perspectiva do

Considerações finais

Falar do mambeadero e do mambeio da coca, do ponto de vista indígena, não significa apontar para uma substância ou seus efeitos (por exemplo, "pintar a boca de verde"), mas, muito além disso, significa fazer notar todo um sistema técnico, verbal e ético, que se baseia na elaboração e na partilha desta "comida de homem".

Ainda que o mundo da coca seja essencialmente masculino, cabe uma palavra sobre a coca amazônica e as mulheres: nos mitos, a coca ou é uma mulher, ou uma mulher é sua dona, ou a coca é adquirida através de uma mulher. Nos grupos ao sul do Caquetá, ou seja, os grupos que usam ambil, as mulheres não mambeiam, ou melhor, o tem como proibido. Plácido Firoratofe, Uitoto do rio Igaraparaná, afirma: "As mulheres de nossa parte tem como proibido mambear, mas podem lamber ambil. A força do homem está na coca e a da mulher está no amendoim, nas frutas, na pimenta". Ao norte do Caquetá, algumas mulheres mambeiam.[58] Ainda que a mulher tenha seu próprio "tabaco" (pimenta) e sua própria "coca" (mandioca), a exclusão da mulher do mambeadero tem tido como efeito sua pouca participação nos novos espaços políticos e organizacionais, ainda que seu poder de mobilização venha crescendo nos últimos anos.

De qualquer forma, ressaltamos que o mambeio de coca amazônico é uma instituição histórica. A coca ipadu é uma variedade da coca peruana ou boliviana que, segundo os indícios que apresentamos na primeira seção, só deve ter se estabelecido ao norte do rio Putumayo na passagem do século XVIII para o XIX. O processo de fazer coca em pó, uma inovação amazônica, se teve lugar antes, foi provavelmente na região do Alto Amazonas, com a introdução de processos e instrumentos utilizados na elaboração das tortas de beiju de mandioca e no processamento da mandioca brava.

Se bem que seu uso possa ser relativamente recente entre os grupos que atualmente a utilizam, a coca rapidamente se incorporou aos mitos, à vida cotidiana e ao universo cerimonial e simbólico de todos esses grupos. O uso

---

pensamento e da palavra dos homens" (Gasché 2002, p. 8).

58. "A coca é comida por todos os homens adultos e por algumas poucas mulheres idosas", afirma Stephen Hugh-Jones (1995, p. 51; conferir S. Hugh-Jones 1994, p. 536), referindo-se aos Barasana do rio Pira-Paraná.

da variedade ipadu consumida em pó na bacia do rio Amazonas parece, hoje em dia, limitar-se a essas duas regiões, a saber,o Grande Uaupés (bacias dos rios Uaupés, Apaporis e Miritί, até o rio Caquetá) e Caquetá-Putumayo (o interflúvio na parte oriental colombiana), com algumas extensões ao sul e a leste, alcançando terras peruanas, por conta das migrações de alguns grupos.

Nessas duas grandes áreas, habitam cerca de trinta grupos etnolingüísticos, falantes de línguas pertencentes a seis estirpes lingüísticas: Tucano oriental, Witoto, Bora, Andoque, Aruak e Maku-Puinave. Em contraste com essa diversidade lingüística, o uso e o manejo da coca em pó é muito similar entre os diferentes grupos. Observamos, não obstante, contrastes entre o uso da coca ao norte e sul do rio Caquetá. Essas diferentes "culturas da coca" apresentam distinções no que diz respeito à organização social e ao sistema cerimonial, distinções que demarcariam duas hipotéticas "macro-culturas".

Os mitos Uitoto sobre a origem da coca, comparados com os mitos Barasana e Yucuna, apontam para um contraste entre o tema Uitoto de que a coca é uma mulher que precisa ser seduzida, e as versões do norte do Caquetá (Barasana, Yucuna), onde a coca nasce do corpo de um homem. Outros contrastes existem no uso da coca nessas duas grandes regiões, como, por exemplo, o fato de que ao norte do Caquetá algumas mulheres mambeiam, ao mesmo tempo em que constatamos a ausência de ambil, substituído por tabaco em pó ou rapé.

O tabaco é o companheiro da coca. Neste artigo, enfocamos o uso e o manejo da coca, pouca menção tendo sido feita ao tabaco. Ao sul do Caquetá, o tabaco tem lugar de maior destaque na hierarquia ritual do que sua companheira: o tabaco em pasta, ou ambil, é utilizado como "moeda" ou "pagamento" nos momentos cerimôniais e nas festas (bailes); é substância de convite e selo de compromisso; o cultivo da planta do tabaco é mais cuidadoso e sua preparação é mais trabalhosa e menos freqüente; primeiro, oferece-se o tabaco e depois a coca. Com o tabaco se caça e, para alguns Uitoto, o ambil representa a menstruação da mulher: o que evacua e arrasta todos os males e doenças; para outros, a folha do tabaco é a língua do Pai Criador que instrui através da palavra de conselho *yetárafue.* Além disso, seu uso é certamente mais antigo do que o da coca.

Ainda que o cultivo e o processamento de cada planta seja diferente, coca e tabaco fazem parte do mesmo sistema de disciplina corporal e moral ou *yetárafue* (que poderíamos, agora, traduzir como "educação"). Os indígenas se referem indistintamente à "palavra de coca" (*jíibina úai*), "palavra de tabaco" (*dıona úai*), ou conjuntamente "palavra de tabaco e coca" (*dıona úai jíibina úai*). Pode-se dizer que a coca amazônica se incorporou à "cultura de tabaco", que está ligada a um sistema cerimonial e social, no qual estão também presentes outras plantas sagradas psicoativas, de uso bem mais restrito, tais como: a *Banisteriopsis caapi*, a *Virola*, e outras que têm usos mais específicos e ligados ao xamanismo.

Nos mitos apresentados, concentramo-nos no uso amazônico da coca. O tema da "Mamacoca", recorrente nas representações andinas da planta – a coca como mãe –, na planície amazônica aparece transformado no da esposa ou do irmão.

Essas duas tradições da coca – a coca "mascada" andina e a coca "mambeada" amazônica – distinguiram-se há alguns séculos desenvolvendo trajetórias próprias. A coca andina se dispersou pela cordilheira dos Andes, chegando a alcançar alguns povos do piemonte. No período colonial, apesar de ser objeto de freqüentes ataques proibitivos, seu uso e seu consumo floresceu e se mantêm até a atualidade. Como já mencionamos anteriormente, o número de "mascadores" de coca nos Andes pode chegar a dois milhões, e o número de pessoas para as quais a coca tem importância cultural superar os cinco milhões. Ao contrário, a coca amazônica aparece em duas regiões onde o estreitamento do contato com a sociedade não-indígena não supera os dois séculos, sendo em muitos casos bastante recente. O número de mambeadores (na sua grande maioria homens) na planície amazônica talvez não supere o de cinco mil pessoas, de uma população total de aproximadamente vinte mil, para as quais o consumo da coca e do tabaco é corriqueiro, sendo parte central e pública de seu sistema social e cultural.

Povos amazônicos vizinhos que não consomem coca – ao passo que o consumo do tabaco sim é pan-amazônico – utilizam outras substâncias derivadas de plantas que cumprem as funções da coca como disciplinadora corporal e moral e como veículo de sociabilidade: os povos ao sul e no Oriente (Aruak, Ticuna, Yagua, Cocama) utilizam a cerveja ou *masato* fermentado de mandioca, e aqueles no Ocidente (Tucano ocidental, Cofán, Ingano) utilizam o yoco[59] e a ayahuasca.

---

59. Davis (2001, p. 286) menciona, com relação ao yoco (*Paullinia yoco*, um estimulante):

O mambeio da coca amazônica – essa instituição nativa de *sentar*-se, *oferecer* e *falar* com tabaco e coca no lugar a que chamamos de mambeadero – segue vigente. Os bailes se mantêm, e em várias partes se reorganizaram carreiras cerimoniais que haviam sido deixadas de lado. O mambeio de coca se adaptou e se adapta a outras esferas sociais e políticas fora dos âmbitos da casa e da maloca, e hoje tem também uma função de intermediação nas relações entre índios e não-índios, especialmente dentro dos novos modelos de organização política e crescente relação com o Estado e a sociedade nacional.

A relação da sociedade colombiana com o consumo nativo da folha de coca é marcada, em geral, pelo desprezo e pelo racismo, disfarçados especialmente em ideais de "higiene". Escreve López Restrepo (2000, p. 89):

> Até a década de 1970 os maiores esforços de controle exercido pelos organismos internacionais e pelos Estados Unidos estiveram dirigidos para o ópio e seus derivados. A cocaína e a folha de coca foram objeto de menor atenção, e esta teve por foco o Peru e a Bolívia, países que de todo modo conseguiram driblar com êxito por décadas as pressões externas que lhes exigiam estabelecer limitações à produção da folha.

A proibição da coca na Colômbia foi adotada autonomamente e com base em critérios "sanitários", sem muita relação com seu papel de matéria-prima para a cocaína, afirma López Restrepo (*idem*, *ibidem*). A proibição da folha esteve enfocada, sobretudo, no sul do país, na região do Cauca, com pouco êxito, dada a importância da folha para o sistema econômico das fazendas.

No Amazonas, o mambeio da coca tem sido moderadamente censurado pelos missionários católicos, e decididamente pelos protestantes, e seu uso muitas vezes não é bem visto pelas populações regionais não-indígenas, estando presente no repertório de preconceitos que desqualificam as práticas, o pensamento e a religiosidade indígenas. Para a maioria da população mestiça, o mambeio é um vício repugnante e é equiparado à cocaína e seus derivados.

"Ainda que o yoco aparecesse em território Uitoto, a gente de La Chorrera [rio Igaraparaná] e El Encanto [rio Caraparaná] desconhecia seu valor. Inclusive os Uitotos que haviam mudado para territórios de outras tribos não se mostravam interessados na planta. Preferiam a coca que consumiam em grande quantidade. Os coreguajes gostavam de ambas, mas, em geral, seus usos eram exclusivos".

De fato, tudo isto advém da ignorância sobre a coca e seu universo ritual, das formas de racismo que ainda marcam as relações entre índios e não-índios na região. Em contraste, os indígenas de cultura de coca e tabaco, em suas reivindicações, escritos e "planes de vida", salientam crescentemente essa forma disciplinada de cultivar, processar, consumir e compartilhar coca e tabaco, como parte integral de sua educação e de sua vida social e cerimonial.

Tudo isso ocorre hoje em dia na Colômbia em meio à "guerra contra as drogas", as fumigações de cultivos em áreas indígenas dentro do chamado Plano Colômbia. De fato, as ações de fumigação se concentram no piemonte e nas zonas de colonização agrícola, não alcançando, até o momento, os Departamentos do Amazonas e Uaupés, mais orientais e selváticos.[60]

Diante de tudo isso, nossa contribuição para um entendimento do uso e da significação da coca entre certos grupos indígenas amazônicos centra-se, especialmente, no que significa fazer e mambear coca, nos princípios éticos expressos ao longo de seu processamento técnico. A prática cotidiana e generalizada do mambeio e sua função central no sistema cerimonial desenvolveu-se no que se poderia chamar de uma "cultura de mambeio", com um uso da linguagem, comportamentos e etiquetas particulares.

Essa cultura de mambeadero faz parte de todo um complexo *ritual*, quer dizer, social, que cobra sua forma mais elaborada nos bailes e em seu modelo de diálogo nas relações entre contendores de baile. Por tudo isso, mambear coca não é pintar a boca de verde, mas é saber trabalhar, sentar-se, cuidar do corpo e da família, falar e compartilhar com os outros. É a isto que se chama de palavra de tabaco e coca.

---

60. Em uma reportagem concedida ao jornal de maior circulação no país, *El Tiempo*, o Ministro do Interior da Colômbia afirma: "Agora estamos fazendo a fumigação como deve ser; vão acabar os cultivos de coca e os de amapola, tenha certeza" ("'Guerrilla quedará sin recursos de coca': el Ministro Londoño Hoyos habla sobre los retos del gobierno", *El Tiempo*, ano 1992, nº 32.203, seção 1, pp. 1-3, domingo, 12 de janeiro de 2003). Entre as ações previstas no Plano Colômbia, assinado em Cáguan em março de 2000 pela Colômbia e pelos Estados Unidos, encontra-se o uso intensivo do glifosato através de fumigações nas regiões previamente classificadas como "produtoras de cultivos ilícitos", regiões que incluem territórios indígenas. O glifosato é um herbicida de amplo espectro, utilizado desde as primeiras fumigações no departamento do Putumayo – onde tem sido utilizado inclusive em território indígena –, atualmente sendo também aplicado no sul da Bolívia para o mesmo fim.

Referências bibliográficas

ALLEN, C. J. (1986). "Coca and cultural identity in Andean communities", *in:* D. PACINI e C. FRANQUEMONT (orgs.), *Coca and cocaine* (Cultural Survival Report, nº 23), Petersborough, NH: Cultural Survival, pp. 35-48.

ALVAREZ, L. (1913). "Costumbres de una tribu salvaje: los Yahuas", *in: España y América*, 37, Madri, pp. 336-355.

_____. (1925). "Un viaje de siete días al través de una tribu salvaje (primera parte)", *in: Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*, 24, Madri, pp. 144-159.

ANTONIL (Anthony HENMAN) (1978). *Mama coca.* Londres: Hassle Free Press.

CANDRE, H. (1996). *Cool tobacco, sweet coca: teachings of an indian sage from the Colombian Amazon*, narrated in the Uitoto language by Hipólito Candre "Kɨnerai"; translated from the Uitoto and with a commentary by Juan A. Echeverri. Londres: Themis Books.

CANDRE, H. e J. A. ECHEVERRI (1993). *Tabaco frío, coca dulce*. Bogotá: Colcultura.

CASTELLVÍ, M. de e J. R. DELGADO (1944). "Materiales etnobotánicos sobre el tabaco y la coca: sus nuevas áreas", *in: Amazonia Colombiana Americanista* (Organo semestral del CILEAC), 2 (4-8), pp. 161-164.

CASTELNAU, F. de (1851). *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para, exécutée par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 à 1847*, Partie 1: "Histoire de voyage", tome 5^{éme}. Paris: Chez P. Bertrand.

CHAUMEIL, J.-P. (1983). *Ver, saber, poder: chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.

DAVIS, W. (2001). *El río:exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*, trad. de N. Suescún. Bogotá: El Ancora Editores.

ECHEVERRI, J. A. (1996). "The tobacco spirit's game: from oral to written expression in the Amazon Basin", *in:* M. PREUSS (org.), *Beyond indigenous voices*. Lancaster, CA: Labyrinthos, pp. 115-122.

_____. (2000). “The first love of a young man: salt and sexual education in Lowland Colombia”, *in:* J. OVERING e A. PASSES (orgs.), *The Anthropology of Love and Anger*. Londres: Routledge, pp. 33-45.

FEJOS, P. (1943). *Ethnography of the Yagua* (Viking Fund Publications in Anthropology, nº 1). Nova York: Johnson Reprint Corporation.

GASCHÉ, J. (1971). “Quelques prolonguements sociaux des pratiques horticoles et culinaires chez les indiens Witoto”, *in: Journal de la Societé des Americanistes* 60, pp. 317327.

_____. (1983). “La Ocupación territorial de los nativos huitoto en el Perú y Colombia en los siglos 19 y 20”, *in: Amazonía Indígena* (7), pp. 119.

_____. (2002). “Witoto rhetoric culture”, ponencia en Congreso *Rhetoric Culture Theory*, Mainz, febrero.

GELLES, P. (1985). “Coca and Andean culture: the new dangers of an old debate”, *in: Cultural Survival Quartely* (Drugs and tribal peoples: production, use and trafficking), 9 (4), pp. 20-23.

GONZÁLEZ DE PÉREZ, M. S. e M. L. RODRÍGUEZ DE MONTES (orgs.) (2000). *Lenguas indígenas de Colombia: una visión descriptiva*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

HUBER, R. Q., e R. B. REED (1992). *Vocabulario comparativo: palabras selectas de lenguas indígenas de Colombia (Comparative vocabulary: selected words in indigenous languages of Colombia).* Bogotá: Asociación Instituto Lingüístico de Verano.

HUGH-JONES, C. (1979). *From the milk river: spatial and temporal processes in northwest Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, S. (1994). “‘Food’ and ‘drugs’ in Northwest Amazonia”, *in:* C. M. HLADIK; H. PAGEZY; A. O. HLADIK; e F. LINARES (orgs.), *Tropical forest, people and food: biocultural interactions and applications to development*. Paris: CRC Press, pp. 533-548.

_____. (1995). “Coca, beer, cigars and *yagé:* meals and anti-meals in an amerindian community”, *in*: J. GOODMAN; P. E. LOVEJOY; e A. SHERRAT (orgs.), *Consuming habits: drugs in history and anthropology,* Londres: Routledge, pp. 47-66.

HURTADO, J. “Usos rituals de la hoja de coca”. Documento em página da world-wide-web: *El museo de la coca*, http://cocamuseum.com/.

IDROBO, J. M. “Especies de Erythroxylum en Colombia”. Documento em página da world-wide-web: *EnColombia.com*, http://www.encolombia.com/ciencias/noticiasquimicas2274-3.htm.

KARADIMAS, D. (1997). *Le corps sauvage: idéologie du corps et représentations de l’environnement chez les Miraña d’Amazonie colombienne.* Tese de doutorado, Université de Paris X.

_____. (2000). “La parole engendrée: analyse des conceptions miraña de la prise de coca”, *in:* J. L. JAMARD; E. TERRAY; e M. XANTHAKOO (orgs.), *En substances: textes pour Françoise Héritier.* Paris: CNRS-EREA, pp. 443-456.

KOCH-GRÜNBERG, T. (1906). “Les indiens ouitoto: étude linguistique”, *in: Journal de la Societé des Americanistes* (Nouvelle Serie), 3, pp. 157189.

_____. (1995[1909-1910]). *Dos años entre los indios: viajes por el noroeste brasileño 1903/1905,* 2 vols. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.

LEITE da LUZ, P. F. “The Use of psychoactive plants among the Hupda-Maku”. Documento em página da world-wide-web: *The Vaults of Erowid*, http://www.erowid.org/chemicals/ayahuasca/ayahuasca_culture1.s html.

LOPEZ RESTREPO, A. (2000). “Colombia: de la prohibición a la guerra contra las drogas”, *in: El Malpensante* (25), 31 de outubro, pp. 83-105.

MAGNIN, P. J. (1988[1740]). “Breve descripción de la Provincia de Quito, en la América Meridional y de sus misiones de sucumbíos de religiosos de San Francisco, y de Maynas de PP. de la Compañía de Jesús, a las orillas del Gran Río Marañón...”, *in:* P. MARONI, *Noticias auténticas del famoso río Marañón (1738), seguidas de las relaciones de los P.P. A. de Zárate y J. Magnín (1735-1740*). Monumenta Amazónica, Iquitos, IIAP-CETA, pp. 463-492.

MARCOY, P. (1866). “Voyage de l’Océan Atlantique à l’Océan Pacifique, à travers l’Amérique du Sud (1848-1860)”, *in: Le Tour du monde* 14 (2º semestre), pp. 106-132.

MENDES, M. K. (1991). *Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas.

_____. (2002). “Habitantes: Os Ashaninka”, *in:* M. CARNEIRO DA CUNHA e M. B. ALMEIDA (orgs.), *Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas e*

conhecimentos das populações. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 161-168.

ORTIZ, A. (2001). "Kaɨ moo kaɨ ei mononadu rɨadua uai yɨɨyena: palabras de la ciencia de los caciques Don Ángel Ortiz, Don Gregorio Gaike, Don Rafael Pérez y Don Víctor Julio Vargas, según Don Ángel Ortiz (Contribución al Plan de Vida de los aborígenes Murui y Muina-Murui)", compilado por Edmundo Pereira. San Rafael (Amazonas, Colombia), manuscrito.

PEREIRA, E. (2001). "Trabalho de campo como prática dialógica: aprendendo a mambear com Don Angel Ortiz", *in:* C. FRANKY e C. ZÁRATE (orgs.), *Imani Mundo: estudios en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Unibiblos.

PINEDA CAMACHO, R. (1986). "Etnografía del mambeadero: espacio de la coca", *in: Texto y contexto* 9, Universidad Nacional de Colombia, pp. 113-127.

_____. (1993). *La Casa Arana (1902-1932): un enfoque etnohistórico del proceso extractivo del caucho en el Amazonas colombiano*. Tese de mestrado em História, Universidad Nacional de Colombia.

PINHANTA ASHENINKA, V. (2001). *Shomõtsi*. PE, Vídeo nas Aldeias.

PLOWMAN, T. (1981). "Amazonian coca", *in: Journal of Ethnopharmacology*, 3, pp. 195-225.

_____. (1986). "Coca chewing and the botanical origins of coca (*Erythroxylum spp*.) in South America", *in:* D. PACINI e C. FRANQUEMONT (orgs.), *Coca and cocaine* (Cultural Survival Report 23), Petersborough, NH: Cultural Survival, pp. 5-34.

PLOWMAN, T. e L. RIVIER (1983). "Cocaine and cinnamoylcocaine content of thirty-one species of *Erythroxylum* (Erythroxylaceae)", *in: Annals of Botany*, 51, Londres, pp. 641-659.

POWLISON, P. S. (1959). "La cultura yagua reflejada en sus cuentos folklóricos", *in: Folkore Americano,* 6-7, pp. 5-27.

_____. (1995). *Nijyami miquejadamusiy may niquejadamuju: May niquejadamusiy nijyami niquejadamuju (Diccionario Yagua -Castellano).* Instituto Lingüístico de Verano.

RICARDO, C. A. (org.) (2000). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

ROCHA, J. (1908). *Memorandum de viaje (regiones amazónicas).* Bogotá: Editorial Cromos, 2ª edição.

SCHULTES, R. E. e R. RAFFAUF (1991). *The healing forest: medicinal and toxic plants of the Northwest Amazonia* (Historica, Ethno- & Economic Botany Series, nº 2). Portland, Oregon: Dioscorides Press.

TESSMANN, G. (1999[1930]). *Los indígenas del Perú Nororiental: investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*, trad. de G. Wierhake. Quito: Abya-Yala.

URBINA, F. (1992). *Las hojas del poder: relatos sobre la coca entre los Uitotos y Muinanes de la Amazonia colombiana.* Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia.

VAN DER HAMMEN, M. C. (1992). *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana* (Estudios en la Amazonia Colombiana, IV). Bogotá: Tropenbos-Colombia.

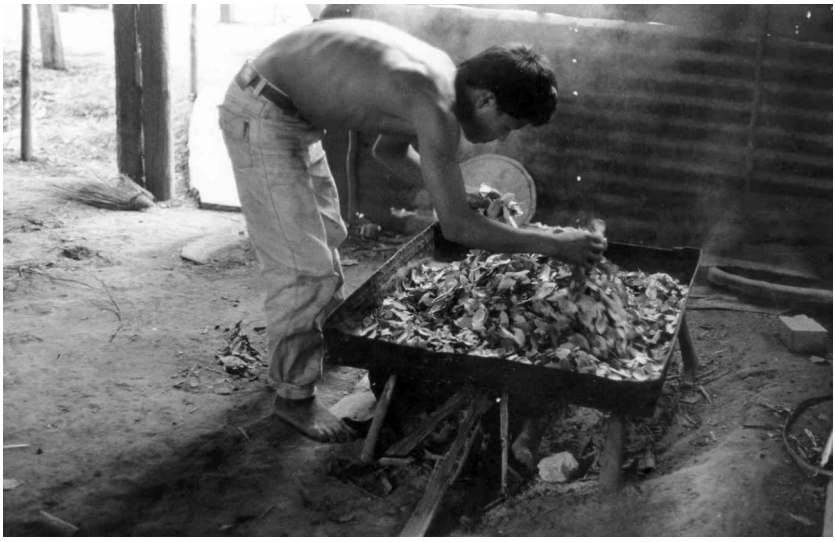
VON MARTIUS, K. F. (1867). *Beiträge zur ethnographie und Sprachekunde Amerika's, zumal Brasiliens*, 2 vols. Leipzig: Friedlich Fleischer.

VON SPIX, J. B. e K. F. VON MARTIUS (1981). *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*, 3 vols., trad. de Lúcia F. Lahmayer (Coleção Reconquista do Brasil, nº 46-47-48). Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Italiana/Edusp.

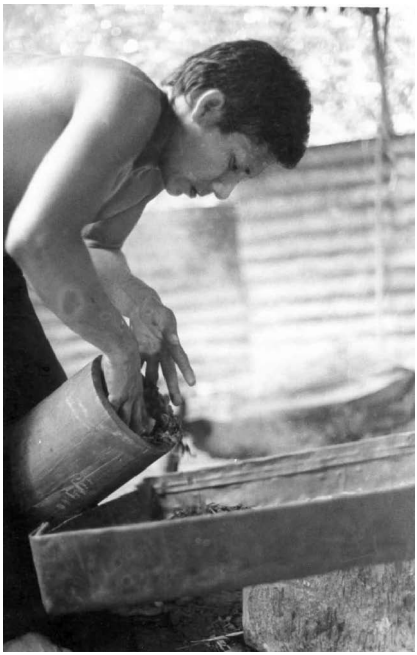
WHIFFEN, T. (1915). *The North-West Amazons: notes of some months spent among cannibal Tribes.* Londres: Constable and Co. Ltd.

Agradecimentos: este texto deve muito a nossas experiências e diálogos especialmente com três anciãos do grupo indígena conhecido como Uitoto (Huitoto, Witoto) ou Murui-muina: Oscar Román Jitdutjaaño ("Enokakuiodo") do clã *enokayi*, de Araracuara, rio Caquetá; Angel Ortiz Natty, do clã *naimeni*, de San Rafael, rio Caraparaná; e Hipólito Candre (Kinerai) do clã *jikofo kinereni* (Ocaina), de Cordilhera, rio Igaraparaná. Com exceção das citações textuais, as interpretações que aqui oferecemos são nossas e em nada comprometem seus pensamentos. Expressamos também nosso reconhecimento a outros colegas que conosco colaboraram com informações, comentários e idéias, em particular a Jean Pierre Chaumeil, Dimitri Karadimas, Stephen Hugh-Jones, Jürg Gasché e Carlos D. Londoño Sulkin; e a Beatriz Labate e Sandra Goulart, pelo convite para participar deste volume, por seus comentários e dedicado trabalho editorial nos originais.

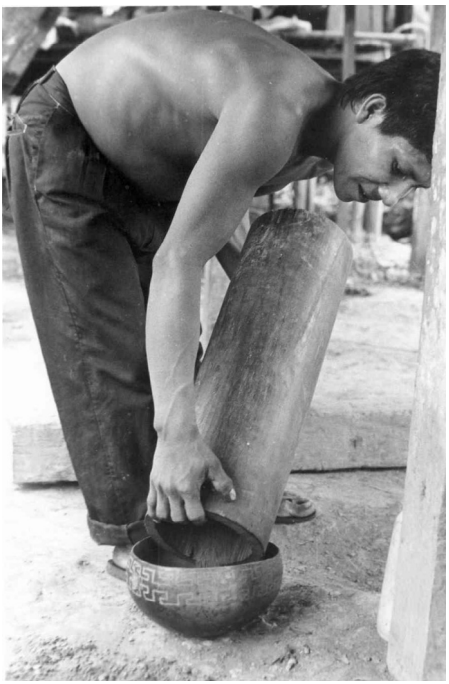
Don Angel Ortiz “desfolhando” um pé de Coca – San Rafael, rio Caraparaná, Colômbia.



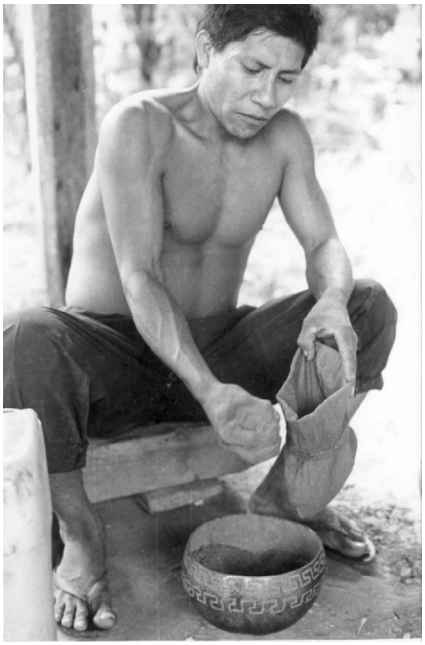
José Raiñue, neto de Don Angel, tostando as folhas de Coca.



Hermez Ortiz, filho de Don Angel,
coloca a Coca tostada no pilão.



A Coca já pilada é colocada em uma cabaça na qual se agregará as cinzas de embaúba.



A mistura de Coca com cinzas de embaúba é colocada em um pequeno saco de pano, para ser peneirada. (Créditos pp. 184 e 185: Edmundo Pereira)

VENENOS DIVINOS: PLANTAS PSICOATIVAS DOS MACHIGUENGA DO PERU

Glenn H. Shepard Jr.[1]

Introdução: venenos, remédios e plantas assombrosas

Textos acadêmicos tradicionalmente definem os termos por eles utilizados. Palavras ocidentais como "alucinógeno", "narcótico", "psicotomimético", "psicoativo", "psicodélico", "enteógeno" etc. apresentam uma complexa história etimológica, política e social. Termos da moda, em um momento, deixam de sê-lo no momento seguinte, ou são considerados política ou cientificamente incorretos por outra geração, quando novos termos são inventados. Não querendo perder de vista o universo indígena nesse mundo de sutilezas semânticas, parece-me mais prudente iniciar essas definições a partir da perspectiva Machiguenga.

Ao descreverem as propriedades de substâncias que nós chamaríamos de "psicoativas", "alucinógenas" ou "narcóticas", os Machiguenga usam a

---

1. Antropólogo com especialização em antropologia médica e etnobotânica. Completou seu doutorado na Universidade de Califórnia, Berkeley, em 1999, e trabalha atualmente como bolsista na Coordenação de Botânica no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), Manaus.

palavra *kepigari*, que se traduz literalmente como, "tóxico", "veneno", e deriva da raiz verbal *-piga-*, "estar intoxicado ou envenenado". *Kepigari* refere-se a uma ampla variedade de substâncias e organismos venenosos, tóxicos e intoxicantes, incluindo álcool, tabaco, plantas alucinógenas, purgantes e eméticas; timbó, curare e outras plantas tóxicas; cobras, insetos e outros animais com picadas venenosas; rãs e cogumelos venenosos; qualquer substância (desde baunilha até perfume e gasolina) com cheiro muito forte e intoxicante (*kepigarienka*); e sangue menstrual, conhecido como *ogepigariaate*, "veneno líquido".[2] Muitas substâncias consideradas "*kepigari*" também apresentam sabor amargo (*kepishiri*). A palavra *kepigari* também é usada no contexto médico para se referir a estados de intoxicação, como intoxicação alimentar, tontura, náusea, desmaio e loucura. Uma pessoa louca é chamada *kepigari* ou *piganti*, "tonta", "envenenada".

Apesar dessas associações negativas, a palavra *kepigari* possui significado místico em seu contexto xamânico, referindo-se à sensação de tremor, tontura e euforia do êxtase. Algumas canções xamânicas dos Machiguenga descrevem de forma poética as sensações físicas e os fenômenos cognitivos da experiência de êxtase, invocando freqüentemente o termo kepigari.

A relação entre toxicidade e poder curativo é fundamental na etnofarmacologia Machiguenga, na qual os remédios são também venenos . As doenças e os maus espíritos entram no corpo ou roubam a alma de suas vítimas. Para restaurar a saúde, é preciso envenenar o corpo a fim de purgá-lo dessas intrusões. Ao mesmo tempo, os efeitos alucinógenos de algumas plantas tóxicas permitem ao paciente e/ou ao curandeiro viajar para o mundo espiritual a fim de resolver questões físicas e cosmológicas relacionadas com a doença. Durante o uso de plantas alucinógenas, os efeitos transcendentais na consciência estão estreitamente associados a efeitos físicos desagradáveis como náusea, vômito, suor, frio, tremedeira e tontura. Na dualidade corpo/alma, entre os Machiguenga, quanto mais intenso o efeito tóxico suportado pelo corpo, mais profundas são as visões presenciadas pela alma. Quanto mais forte o veneno, melhor o remédio.

---

2. Os homens Machiguenga consideram o sangue menstrual uma das substâncias mais perigosas e impuras. O contato com a mulher menstruada ou só o cheiro de seu sangue tiram a vitalidade do homem e sua habilidade e sorte na caça de animais.

Os Machiguenga acreditam que algumas plantas tóxicas (as que chamamos de "alucinógenas") são seres inteligentes, superiores e com almas (*suretsi*) poderosas. Esses seres são descritos como *kovenkani*, "assombroso", uma palavra que implica simultaneamente medo e respeito, reverencia e pavor. As almas dessas "plantas assombrosas" têm a forma humana e são chamadas de "proprietário" (*shintarorira*), "chefe" (*otinkami*), ou "mãe" (*iriniro*) da respectiva espécie botânica. É dizer, a alma da planta não é equivalente à planta, se não é um ser que é independente de qualquer indivíduo da planta. As plantas individuais que representam a espécie botânica são como se fossem a propriedade, os servos ou os filhos dessa pessoa invisível que se manifesta no mundo físico através da planta e suas propriedades farmacológicas. A alma proprietária da planta é visível apenas no plano espiritual, acessível por meio de sonhos ou em estados de intoxicação induzidos pela própria planta. Para a pessoa que prepara e usa a planta com respeito, seja xamã, paciente ou caçador, a alma da planta atua como guia, médico e professor. Assim, essas plantas são, concomitantemente, portais de acesso ao plano espiritual e habitantes desse mesmo plano.

O mundo espiritual é indicado pelos Machiguenga por meio de diferentes palavras, tais como "em cima", "no céu" (*enoku*), "no mato" (*inkenishiku*), "lá longe" (*kara samani*), "fora do caminho" (*parikoti*), "no fundo dos lagos" (*inkaareku*) ou "no mundo dos invisíveis" (*saangatsiseku*). Essa diversidade de palavras demonstra um conceito ao mesmo tempo abstrato e concreto, celeste e terrestre, presente mas inatingível. Para os Machiguenga, o mundo espiritual corresponde a um plano paralelo tão real quanto o mundo físico, que interfere neste último, mas que é invisível em circunstâncias normais. Assim, embora sempre presente, o mundo espiritual é para os simples seres mortais inatingível, sendo acessível apenas ao xamã, quando este utiliza o portal que oferece a planta assombrosa e sua alma guia.

Nesse ponto da discussão, percebe-se como os termos ocidentais são inadequados para representar os conceitos indígenas. Não existe um termo Machiguenga equivalente a "psicoativo", definido no dicionário *American Heritage* (Houghton Mifflin Co. 1992) como "[droga] que afeta a mente ou os processos mentais" (tradução livre). Essa definição manifesta claramente a dicotomia cartesiana entre corpo e mente, separando processos físicos de processos psíquicos ou mentais. O termo *kepigari* é muito mais geral, e não distingue toxicidade física, efeitos mentais e transcendência espiritual. Os

entusiastas ocidentais de drogas alucinógenas tendem a aumentar os efeitos psicoativos e a minimizar os efeitos físicos secundários; para os Machiguenga, um tipo de efeito não existe sem o outro. Um trabalho intitulado "As plantas *kepigari* dos Machiguenga" necessariamente seria muito mais extenso do que o presente texto, pois deveria abordar todas as plantas tóxicas da farmacopéia, e não apenas as psicoativas ou alucinógenas. Por outro lado, o termo "alucinógeno" refere-se às substâncias que geram alucinações, sendo a definição de alucinação, "percepção falsa ou distorcida de objetos ou eventos [...] resultando normalmente de doença mental ou como reação a uma droga; idéia falsa ou incorreta, delusão" (*idem*, *idem*). Mas para os Machiguenga, as visões do plano espiritual reveladas pelas "plantas assombrosas" são tão reais como o que se enxerga no plano físico. A palavra usada para descrever as visões e percepções alteradas proporcionadas por essas plantas é *nesanotagantsi*, que significa "ver ou conhecer verdadeiramente". Então, a viagem proporcionada pela planta "alucinógena" não é uma alucinação, mas é tão (ou mais) real e verdadeira quanto uma viagem de avião. São consideradas como viagens de muito longa distância, muito mais longe do que um avião poderia levar; por vezes, representam uma missão de vida ou morte.

Procurando corrigir preconceitos materialistas implícitos em termos ocidentais, alguns pesquisadores criaram o termo "enteógeno", que se refere a substâncias que fazem surgir Deus dentro de si. Mais uma vez, torna-se difícil incorporar a perspectiva indígena, pois os Machiguenga, apesar de reconhecerem um Criador, não possuem uma cultura tradicionalmente monoteísta. Seu interesse em abrir o portal dos sentidos é simultaneamente espiritual e prático, religioso e médico. Não existe uma dicotomia entre conhecimentos místicos e científicos: todo saber é saber.

Evidenciadas as dificuldades de utilização dos termos ocidentais, também hesito em criar novos termos, pois esses talvez só venham aumentar o grau de confusão. Assim, visando simplificar, empregarei termos ocidentais de uso comum, embora alterando sutilmente seus significados. De modo geral, o termo *psicoativo* é usado para indicar diferentes substâncias que alteram – sutil ou profundamente – os estados de percepção, consciência, humor ou emoção. Essas substâncias incluem narcóticos e alucinógenos, assim como estimulantes, calmantes e substâncias que chamaríamos de antidepressivas. O termo alucinógeno é usado para indicar a classe de substâncias psicoativas com efeitos mais profundos sobre os estados de consciência, revelando visões

ou percepções que não são visíveis ou percebidas em estados normais de consciência. Essas definições são consistentes com seu uso técnico ocidental sem excluir uma visão indígena mais holística. Para fins desta publicação, excluiremos outras plantas tóxicas, consideradas igualmente kepigari pelos Machiguenga, mas cujos efeitos se restringem à toxicidade corporal, sem efeitos maiores sobre os estados de percepção, tais como venenos, plantas eméticas e purgantes.

Introdução geral à cultura Machiguenga

Os Machiguenga (ou Matsigenka) são um povo da *montaña*, a floresta tropical montanhosa situada na encosta leste dos Andes peruanos. Em tempos pré-hispânicos, os Machiguenga mantiveram relações de troca com o Império Inca . A população atual é de aproximadamente doze mil habitantes, que vivem em aldeias e pequenas comunidades dispersas ao longo dos rios Urubamba, Alto Madre de Dios, Manu e seus afluentes no Peru. Machiguenga pertence ao tronco pré-andino da família lingüística Aruak, sendo muito próxima da língua Ashaninka (Campa).

Tradicionalmente, os Machiguenga vivem em assentamentos pequenos, dispersos e com alto grau de autonomia. O padrão de assentamento demonstra preferência pela residência matrilocal, ou seja, ao casar-se, o homem deixa seu assentamento familiar para ir morar no assentamento de sua esposa. Mesmo em comunidades organizadas e em processo de modernização, com população acima de trezentos indivíduos, as famílias nucleares e os grupos residenciais mantêm muita autonomia em suas decisões mais importantes .

A base da subsistência dos Machiguenga é a macaxeira, mas diversos outros cultivos são encontrados em suas roças como, por exemplo, banana, milho, batata-doce, inhame, amendoim, pimenta, algodão, urucum entre outros . Também pescam nos rios e igarapés, caçam animais grandes como caititu, queixada, anta, macacos e várias espécies de aves, além de aproveitarem as palmeiras, frutas e outros alimentos da floresta. As mulheres fiam algodão e fabricam túnicas usando um tear manual. A cerveja de macaxeira (*ovuiroki*), preparada pelas mulheres, é peça central da vida social dos Machiguenga, sendo consumida em grandes festas comunitárias.

A atividade missionária provocou muitas mudanças na cultura Machiguenga ao longo do século XX. Missões católicas estabelecidas em vários pontos estratégicos ao longo dos rios principais (Urubamba, Alto Madre de Dios) tornaram-se eixos de comércio, colonização e projetos estaduais de desenvolvimento. A partir dos anos 1950, missionários protestantes do Summer Institute (SIL) começaram a realizar trabalhos evangélicos em áreas mais remotas do território Machiguenga, juntando assentamentos dispersos em comunidades organizadas e semi-permanentes. Além de suas atividades evangélicas, os missionários cristãos tiveram um papel relevante em programas de saúde, desenvolvimento econômico e educação, incluindo importantes trabalhos lingüísticos e etnográficos .

De acordo com a legislação indigenista de 1978 ("Ley de Comunidades Nativas" DL 22175), os Machiguenga e outros povos indígenas da floresta amazônica peruana mantêm certos direitos territoriais, culturais e ancestrais restritos à figura jurídica "Comunidade Nativa". Atualmente, existem cerca de trinta e cinco comunidades Machiguenga reconhecidas com populações que variam de algumas dúzias a mais de trezentas pessoas. Em algumas regiões remotas, principalmente nas cabeceiras dos rios Manu, Piñi-Piñi, Timpia e Camisea, existem populações Machiguenga isoladas e pouco conhecidas. Grandes projetos de desenvolvimento, infra-estrutura e colonização, principalmente a iminente produção de gás na região de Camisea, representam uma forte ameaça à integridade territorial e social dos Machiguenga.

Seripigari: o xamã tabaqueiro dos Machiguenga

O xamã ou curandeiro entre os Machiguenga é chamado de *seripigari*, palavra que se traduz literalmente como "intoxicado por tabaco" , derivada de *seri*, "tabaco", juntado com a raiz *piga-*, que também ocorre em *kepigari*, "tóxico", "veneno" (veja acima). O seripigari utiliza tabaco e diversas misturas de plantas psicoativas para entrar em transe, para se comunicar com os espíritos e para tratar doenças de etiologia espiritual . Os seripigari são tipicamente do sexo masculino, mas mulheres também eventualmente exercem o ofício. O seripigari passa por um aprendizado com um xamã mais experiente, ganhando seus poderes especiais através de restrições na dieta e no comportamento, freqüente uso de plantas psicoativas e o contato direto com os espíritos.

Na mitologia Machiguenga, o mundo e sua diversidade de plantas e animais foram criados pelo sopro mágico de *Tasorintsi*, "Espírito Soprador", o qual, assim como os xamãs humanos, ganhou seus poderes transformadores do tabaco. Nos relatos mitológicos, o xamã aparece freqüentemente no papel de herói cultural, protetor da humanidade contra as forças do mal. O xamã na mitologia Machiguenga é quase sempre anônimo, levando apenas o nome de sua profissão, Seripigari. Além de salvar a humanidade da beira do apocalipse em várias ocasiões, os seripigari também trouxeram muitas inovações tecnológicas para a humanidade: fogo, agricultura, medicina, artesanato e outros conhecimentos e tecnologias .

Os Machiguenga acreditam que um seripigari poderoso consegue tratar doenças que não respondem a nenhuma outra terapia tradicional ou ocidental. O seripigari sabe utilizar canções esotéricas para contatar espíritos poderosos ou chamar de volta a alma de uma pessoa doente. O seripigari usa seu sopro mágico para localizar e remover objetos intrusos (por exemplo, espinhos, pedras, ervas etc.), que entram no corpo por meio de bruxaria e causam doenças. Ele chupa o corpo do paciente até extrair o objeto etiológico. Mas o xamã para os Machiguenga é mais do que um curandeiro. Ele é um embaixador da humanidade no cosmos, que negocia a seu favor com as forças da natureza e com os espíritos poderosos que controlam os assuntos de vida e morte na terra. Como parte de sua atuação ecológica e cosmológica, o seripigari chama os animais de caça de seus esconderijos quando falta caça, traz novas variedades de cultivos e de plantas medicinais do mundo espiritual e consegue controlar o tempo e outros elementos da natureza.

O seripigari cria e mantém uma relação especial com os espíritos benevolentes chamados *Saangariite*. O termo *Saangariite* significa literalmente, "seres invisíveis ou puros", do verbo *saangatsi*, "estar puro", "limpo", "transparente", "invisível". Os Saangariite vivem na floresta em aldeias invisíveis. Na realidade cotidiana, às vezes se percebe a localização dessas aldeias pela presença de pequenas clareiras naturais na floresta, causadas por uma relação simbiótica entre formigas e o arbusto *Cordia nodosa* (ver Davidson e McKey 1993; Shepard, Yu, Lizarralde e Italiano 2001, p. 28). Os Machiguenga estão cientes dessa relação ecológica,[3] mas a interpretam como manifestação

3. Inclusive, suas observações sobre essa relação levaram a novas descobertas científicas. Os Machiguenga mostraram a presença de cicatrizes na base das árvores

mundana de uma realidade espiritual muito mais profunda. Mesmo que a localização da aldeia, ou melhor, sua manifestação no plano material, seja visível para o homem mortal na floresta perto de sua casa, a aldeia verdadeira é remota, invisível, inatingível. Nesse sentido, o plano espiritual para os Machiguenga é uma realidade paralela que é onipresente mas quase infinitamente distante.

Só o seripigari, usando seus preparados alucinógenos especiais, consegue entrar no plano espiritual. Quando ele visita essas clareiras sob influência de plantas psicoativas como tabaco, ayahuasca ou *Brugmansia*, é capaz de viajar longas distâncias para chegar à manifestação verdadeira. A pequena clareira natural se torna uma vasta aldeia rodeada por imensas e férteis roças e permeada pelas vozes e risadas dos Saangariite. Os Saangariite são descritos como "iguais como gente, só que muito bonitos". Alguns descrevem os Saangariite como sendo pequenos, do tamanho de crianças humanas . Como crianças, são brincalhões e não conhecem as impurezas da sexualidade adulta. Os Saangariite não conhecem a doença nem a morte, e suas roças se cultivam magicamente sem esforço físico. Os animais de caça da floresta são encontrados nas aldeias dos Saangariite como bichos de estimação.

O xamã mantém uma relação com seu guia espiritual entre os Saangariite que se torna seu irmão ou gêmeo. Quando o xamã prepara ayahuasca ou outra poção alucinógena na aldeia humana, seu irmão espiritual faz o mesmo na aldeia Saangariite. Os dois tomam a mistura alucinógena ao mesmo tempo e, através do milagre do transe, os dois trocam de lugar: o Saangariite ocupa o corpo do xamã e a alma do xamã viaja para a distante aldeia no plano espiritual. Diz-se que a voz do xamã e às vezes sua personalidade mudam completamente quando entra em transe, sinal da chegada do irmão Saangariite em seu lugar. Na distante aldeia dos espíritos, o xamã pode obter novas variedades botânicas de cultivares e remédios, renovando a diversidade genética da agricultura Machiguenga (Shepard 1999b). O xamã negocia com os Saangariite para soltar mais animais de caça – seus bichos de estimação – para os Machiguenga caçarem. Também procura ajuda dos espíritos no tratamento

---

em torno de arbustos antigos de *Cordia nodosa*. Para eles, essas cicatrizes são evidências dos fogos nas roças dos Saangariite. Investigação científica revelou que as cicatrizes são feitas pelas formigas para servir como ninhos, uma descoberta nova para a literatura entomológica (Shepard e Chicchon 2001, pp. 28-29).

dos doentes ou na solução de outros problemas sociais ou espirituais. Uma vez terminado o transe, os irmãos gêmeos trocam novamente de lugar e voltam para suas aldeias de origem. Tanto os Saangariite quanto seus emissários humanos, os xamãs, são conhecidos como *Kovutatsirira* ("sopradores", "assobiadores") e *Pampogiatsirira* ("guardas", "defensores"). Seu trabalho em conjunto protege os Machiguenga da doença, insuficiência agrícola, escassez de caça, desastres naturais e do ataque das forças do mal. Sem seripigari, não haveria ninguém que protegesse os Machiguenga da extinção.

Apesar dos seripigari serem heróis na mitologia e no folclore Machiguenga, na prática atual são considerados com certa ambigüidade moral . Faz parte do conceito de kepigari, do remédio como veneno, que os mesmos poderes que o xamã usa para curar doença também possam servir para causar enfermidades. Existe uma distinção entre o xamã que cura e o xamã mau ou bruxo (*matsikanari*) que usa seus poderes para matar e causar sofrimento. Mas, mesmo com essa distinção, qualquer xamã pode ser culpado quando houver acusação de bruxaria, especialmente se pertencer a um grupo familiar que tenha alguma história de rivalidade ou conflito com o grupo da pessoa que se acha enfeitiçada. Missionários cristãos aproveitaram essa ambigüidade inerente para denunciar todos os seripigari como praticantes de artes diabólicas. A inabilidade dos seripigari para deter epidemias de sarampo, gripe e outras doenças introduzidas durante o processo de contato durante o século XX também contribuiu para a perda de seu prestígio.

Os habitantes de numerosas comunidades Machiguenga modernizadas insistem que não há mais seripigari, que estes morreram ou perderam seus poderes pelo contato com as doenças e com a religião dos brancos (Bennett 1991, p. 380; Shepard 1999a, p. 82). A negação da existência de seripigari faz parte de uma atitude cultural em comunidades modernizadas, mas nem sempre reflete a realidade. Apesar de afirmações em contrário, ao longo de dez anos de pesquisa, descobri que havia vários seripigari que praticavam suas atividades discretamente em diferentes aldeias visitadas. Entre os Machiguenga existe uma ética de extrema humildade e reserva, fato que leva mesmo os seripigari reconhecidos a minimizarem ou negarem seus poderes. A atuação secreta também protege o seripigari de acusações de bruxaria, levantadas geralmente por pessoas de fé evangélica. Quando um doente não responde a terapias empíricas, plantas medicinais ou remédios farmacêuticos, geralmente se suspeita de uma etiologia espiritual para o problema, e a pessoa geralmente

sabe onde achar um seripigari que atua secretamente na sua aldeia ou uma aldeia vizinha. Em outros casos, procura-se xamãs de outras etnias. Em algumas comunidades evangélicas da região do Urubamba, onde a prática de xamanismo foi aparentemente extinta, surgiu um novo tipo de curandeiro[4] que desempenha funções parecidas com as do seripigari (remover objetos de bruxaria do corpo dos doentes), mas sem utilizar plantas psicoativas. Esses exemplos demonstram a extrema importância dos conceitos tradicionais mesmo em comunidades modernizadas, e nos ajudam a compreender a persistência (mesmo que discreta) dos seripigari em comunidades com influências evangélicas e que publicamente negam sua existência.

Um xamã Machiguenga do Rio Manu (Peru), com uma túnica pintada com desenhos inspirados nas visões do Kamarampi (Ayahuasca). (Foto: Glenn H. Shepard Jr.)

4. Esses curandeiros, chamados *itsimpokantavagetira*, dão um banho de vapor no paciente, colocando pedras quentes dentro de uma panela com água e folhas de ervas especiais. Depois que acabar o banho de vapor, os objetos de bruxaria (agulhas, espinhos, pedaços de arame, ervas de bruxaria etc.) aparecem misteriosamente na panela, aparentemente tiradas do corpo do paciente através do vapor. A prática foi introduzida recentemente entre os Machiguenga pelo grupo vizinho, os Ashaninka (veja Izquierdo e Shepard, no prelo).

Nicotiana tabacum: comida de xamãs e espíritos

Tabaco (*Nicotiana*) é uma erva nativa da América, pertencente à família das solanáceas, grupo botânico que também inclui plantas narcóticas como a *Datura* e plantas comestíveis como o tomate, a pimenta e a batata. O tabaco é extremamente importante nos sistemas médicos, religiosos e xamânicos de diversos povos indígenas de ambos os continentes americanos. Existem trinta e sete espécies nativas de *Nicotiana*, sendo possivelmente a planta domesticada mais antiga da América (Wilbert 1987). O tabaco (*seri*) é a planta mais importante na tradição xamânica Machiguenga; tabaco e xamanismo são sinônimos para os Machiguenga, pois o xamã é seripigari, "intoxicado por tabaco". Os Machiguenga cultivam algumas variedades de tabaco (*Nicotiana tabacum*), distinguidas pela cor de seus flores (branco, vermelho, amarelo), e também aproveitam uma espécie silvestre (provavelmente *N. rústica*) para fins medicinais.

Os Machiguenga consomem o tabaco de todas as formas imagináveis: fumado (*nopenatakero*) em cachimbo, bebido em forma líquida (*oani*), mastigado em forma de massa concentrada (*opatsa*) e soprado no nariz em forma de pó fino (*opane*). Os ovos do sapo *masoki* (provavelmente *Bufo sp.*) podem ser misturados com suco de tabaco para produzir um alucinógeno e purgativo forte para xamãs e caçadores. Essa mistura é pouco utilizada atualmente, pois é muito tóxica e levou a pelo menos um óbito numa aldeia visitada na região do rio Picha.

A força do tabaco é julgada por suas propriedades picantes (*katsi*) na língua ou no nariz. Quanto mais picante e dolorido, maior é sua força de intoxicação e maior é o poder xamânico da pessoa que o preparou. O tabaco é consumido durante as sessões de ayahuasca para aumentar a experiência alucinógena e aprofundar o contato espiritual com os Saangariite. Quando dois homens compartilham tabaco durante uma sessão de ayahuasca, realizam um intercâmbio místico de seus poderes xamânicos. O tabaco é como a comida do xamã e seus espíritos guias. À medida que o poder do xamã aumenta, este precisa cada vez mais da nutrição picante e mística de tabaco, preferindo-o à comida (ver .

Tabaco em pó (*opane*) é a forma de uso mais comum em comunidades tradicionais. Folhas verdes frescas de tabaco são secadas rapidamente sobre fogo baixo, moídas numa panela de barro e peneiradas através de um pano até

produzir um pó fino. Esse pó é misturado com cinza feita da casca de árvores ou cipós especiais, conhecidas de modo geral como *seritsa* (cipó de tabaco) ou *seritaki* (casca de tabaco), que pertencem a diversos grupos botânicos, como, por exemplo, bignoniáceas, elaeocarpáceas e oxalidáceas. A cinza e o tabaco têm que ser misturados na proporção certa, que é estimada observando variações sutis no tom de verde do pó. Pouca cinza e muito tabaco produzem um pó de cor mais escura, pouco picante (*katsi*) e pouco forte; muita cinza e pouco tabaco produzem um pó mais claro e dolorido, sem força de intoxicação. Mas, mesmo se dois homens preparam o tabaco da mesma variedade de tabaco e casca, o homem que tem mais poderes xamânicos vai produzir um tabaco mais forte, pois seus poderes entram no pó durante a preparação. O pó de tabaco é armazenado nas conchas de caracóis gigantes da floresta (*pompori*). O tabaco é soprado nas narinas por meio de um tubo em forma de "L", feito dos ossos ocos da perna do mutum. Geralmente dois homens que são amigos ou parentes sentam olhando um para o outro, e, por turnos, sopram e recebem o tabaco. Além de seu uso xamânico durante o ritual de ayahuasca, o tabaco também é usado como droga de lazer no dia a dia e durante as festas comunitárias. Nas comunidades onde é preparado, o tabaco em pó é soprado especialmente no início da manhã e no final da tarde. A propriedade picante do tabaco ajuda a afastar espíritos maus que podem aparecer nos sonhos. O tabaco em pó ainda é comum entre os Machiguenga da região de Manu e Madre de Dios, mas nas comunidades evangélicas e modernizadas do Urubamba seu preparo e uso são quase inexistentes.

Massa ou pasta de tabaco, *opatsa seri*, é preparada fervendo folhas de tabaco (previamente curtidas ao sol) em água, às vezes adicionando cipó macerado de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*). Ferve-se por algumas horas até a parte líquida ficar densa, quase um xarope, como mel de abelha silvestre. Bolas de algodão são colocadas na panela para absorver esse xarope, e as massas pretas e muito amargas resultantes são armazenadas em tubos de bambu. A massa é retirada em pequenas quantidades com a ajuda de um pauzinho comprido em forma de espeto. *Opatsa seri* pode ser tomado durante o ritual da ayahuasca para aumentar a força das visões. Também pode ser consumido em pequenas quantidades no final da tarde, para induzir sonhos bonitos, que incluem os espíritos benevolentes, os Saangariite. Além das altas concentrações de nicotina em *opatsa seri*, o componente de *Banisteriopsis*

caapi fornece beta-carbolinas, compostos que catalisam efeitos alucinógenos e quiçá contribuem para as reportadas alterações nos sonhos.

Opatsa seri é mencionado com muita reverência nas lendas sobre os xamãs heróis do passado, uma substância mágica, a pedra filosofal do xamã, que lhe permite viajar para o céu, transformar-se em diferentes espécies de animais e atingir à imortalidade. Um velho curandeiro Machiguenga explicou-me o papel fundamental de *opatsa seri* no aprendizado do xamã e a transmissão do poder xamânico de uma pessoa para outra:

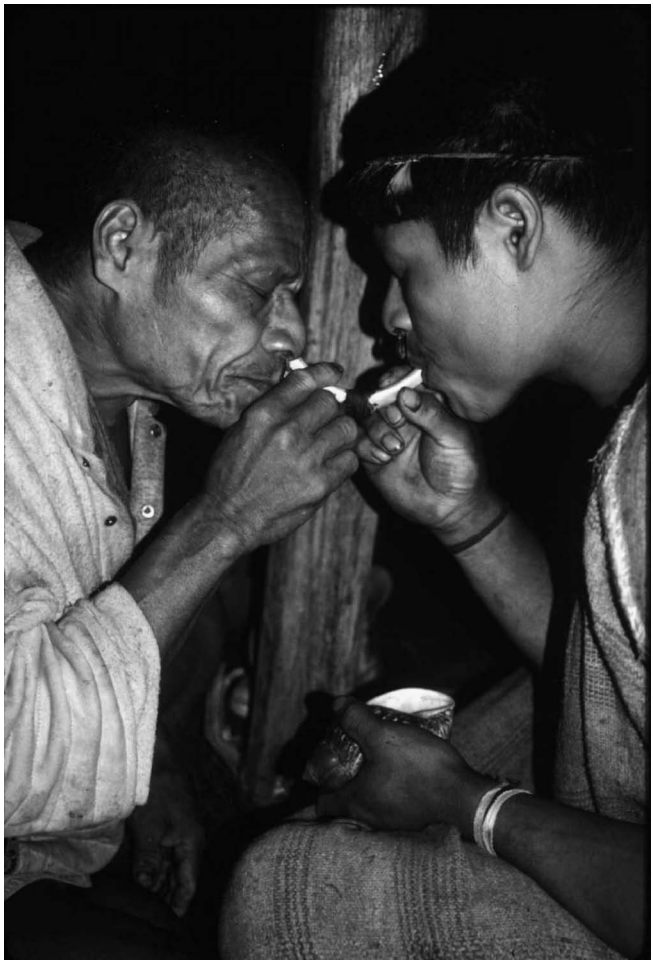
> *Opatsa seri* é uma semente. Quando você a engole, é como plantar uma semente no teu coração. Teu tabaco (*pisere*) é tua alma (*pisure*). Cada vez que você toma *opatsa seri*, tua alma cresce como árvore. Não é a alma comum, que todo ser vivo tem. É uma alma especial, a alma do seripigari, a alma do Saangariite imortal, teu irmão na aldeia dos espíritos. Só o seripigari tem essa alma de tabaco. Quando era aprendiz, meu professor me deu seu tabaco (*isere*), que era sua alma (*isure*). E assim eu posso te dar também meu tabaco (*nosere*), que é minha alma (*nosure*).

Ele enfatizou a semelhança entra a palavra *nosere*, "meu tabaco", e *nosure*, "minha alma", com a sugestão que os dois são sinônimos. O seripigari experiente engole e regurgita a massa de tabaco para passá-la para um aprendiz boca a boca, numa espécie de beijo místico que transfere poderes xamânicos, a "alma de tabaco" (*isere*/*isure*), entre uma pessoa e outra. Engolir e regurgitar a massa de tabaco[5] requer não só habilidades espirituais, mas também bastante controle corporal. Quando o seripigari regurgita a massa de tabaco durante a sessão de ayahuasca, essa se torna uma substância mágica transformadora que lhe permite realizar seus atos mágicos, por exemplo, chupar o corpo do paciente e retirar o objeto (espinha, erva, pedra etc.)

---

5. O ato de regurgitar tabaco revela um aspecto adicional na etimologia da palavra *seripigari*. A raiz *piga-*, "intoxicar", "envenenar", também inclui o sentido relacionado de "retornar", "voltar": por exemplo, retornar, voltar ou dar voltas, a sensação de náusea ou tontura que pode ser provocada por girar em círculos. Nesse sentido, além de ser o "intoxicado por tabaco", o seripigari também é aquele que "retorna (regurgita) tabaco" durante seu estado de intoxicação.

etiológico, ou regurgitar a raiz, semente ou galho de uma nova variedade agrícola proveniente dos Saangariite. O bruxo ou xamã mau (*matsikanari*) também usa a massa de tabaco como arma para matar seus inimigos. Essas descrições do uso da massa de tabaco são muito parecidas com as descrições feitas sobre os "dardos mágicos" ou a "substância mágica" dos xamãs de outros grupos da Amazônia Ocidental (Harner 1973; Chaumeil 1993; Shepard 2003; Luna 1986).



"O pó de Tabaco é soprado nas narinas através de um tubo em forma de L, feito do osso do mutum". (Foto: Glenn H. Shepard Jr.)

Banisteriopsis caapi: "remédio de vomitar"

A *Banisteriopsis caapi* é um cipó da família botânica das malpigiáceas, utilizado na preparação de bebidas alucinógenas usadas amplamente na Amazônia, compostas por diversas misturas de outros ingredientes e conhecidas por diversos nomes locais como, por exemplo, *ayahuasca*, *caapi*, *yagé*, *natem*, *vegetal*, *hoasca*, entre outros (ver Schultes 1957; Harner 1973; Reichel-Dolmatoff 1975; Luna 1986; Baer 1992; Grob *et al.* 1996; Shepard no prelo). Em muitos casos, o nome comum para a espécie *B. caapi* (ayahuasca, caapi, yagé etc.) é sinônimo do nome da bebida alucinógena preparada de *B. caapi* e outros ingredientes. Na maioria dos estudos publicados, o cipó macerado de *B. caapi* é cozido com folhas da planta *Psychotria viridis* ou *P. carthagenensis*, da família das Rubiáceas. Segundo estudos farmacológicos, o princípio alucinógeno ativo não se encontra no cipó e sim na folha de *Psychotria*, que contém DMT, um forte alucinógeno natural e sintetizado. Mas o cipó *B. caapi* traz uma contribuição essencial para a mistura: as beta-carbolinas encontradas no cipó inibem as enzimas MAO do sistema nervoso. As últimas desativariam a DMT e tornariam a mistura inativa via administração oral (Schultes e Hoffman 1972; Callaway *et al.* 1994; Labate e Sena Araújo 2002).

A palavra Machiguenga para a espécie *B. caapi* e para a bebida preparada de ayahuasca é *kamarampi*, que significa "remédio de vomitar". O nome refere-se ao efeito emético e purgativo da bebida, destacando mais uma vez a estreita associação entre veneno e remédio, intoxicação e êxtase para essa cultura amazônica. Os Machiguenga cultivam seis ou mais variedades botânicas de *B. caapi*, que se distinguem pela cor das flores, a forma do cipó e principalmente pelos diferentes efeitos fisiológicos e alucinógenos. Entre as variedades mais freqüentemente cultivadas estão *igitetsana* ("cipó amarelo", que provoca visões de cor amarelada), *igemaritsa* ("cipó da anta", com propriedades purgativas especiais para melhorar a sorte do caçador), *igentinirotsa* ("cipó do sol") e *karetitsa* ("cipó de raio"). Segundo o folclore, as variedades cultivadas foram trazidas pelos xamãs antigos das aldeias dos Saangariite. Os Machiguenga reconhecem espécies silvestres de *B. caapi* como *kamarampi inkenishiku* ("ayahuasca da mata"); também identificam outras espécies silvestres de *Banisteriopsis* e Malpigiáceaes parecidas, como, por exemplo, *tevuine igamarampi* ("ayahuasca do pássaro *tevuine*"). Preferem, entretanto, utilizar as espécies cultivadas, os divinos presentes dos Saangariite, pois as espécies silvestres são de genealogia incerta e poderiam ser inferiores ou possivelmente perigosas.

Durante a estação seca (maio a setembro), os Machiguenga geralmente não consomem kamarampi, pois os fogos no mundo espiritual podem queimar a alma. As chuvas do inverno selvático ajudam a apagar esses fogos e tornar a viagem mais tranqüila. O kamarampi é consumido em rituais noturnos, de preferência ao ar livre, mas dentro de casa, se estiver chovendo. O homem que preparou a bebida convida um grupo de parentes e amigos para participar do ritual que começa poucas horas depois do pôr do sol. As mulheres não são excluídas, mas os homens são os principais participantes. Toda iluminação e todos os fogos das casas vizinhas têm que ser apagados para que a luz cotidiana não interfira com as visões do mundo espiritual. Os participantes se sentam em esteiras sobre o chão, olhando na direção do leste. O dono distribui a bebida individualmente em pequenas porções, voltando a distribuir várias vezes durante a noite até acabar a quantidade preparada. A preparação da ayahuasca e o ritual são feitos com muito cuidado para mostrar respeito aos espíritos e, dessa forma, proporcionar uma experiência forte, mas alegre e positiva. Quando as pessoas sentem enjôo, pedem uma panela especial para vomitar. Os vômitos juntados na panela são enterrados no próximo dia para evitar que as impurezas purgadas durante a sessão contaminem o ambiente.

Durante a fase inicial de intoxicação, os participantes ficam esperando o efeito alucinógeno, que é descrito como uma música distante ou uma multidão de vozes que vem se aproximando. Se a ayahuasca foi preparada com cuidado e se os participantes atuam com respeito, o efeito chega plenamente; em outros casos, o efeito chega perto, mas não se atualiza, ou passa longe como um zumbido distante. Quando o efeito é forte, alguns participantes se inspiram para cantar canções especiais ou tocar o *pegompi*, um instrumento musical de uma corda em forma de arco com o som parecido ao violino. Muitas das canções são difíceis de traduzir, pois incluem onomatopéias e linguagem esotérica ou metafórica. Diz-se que as canções vêm direto dos espíritos, e por isso não se entendem como linguagem normal. Em alguns casos, as propriedades acústicas das palavras (e não seu sentido, ou falta de sentido, semântico) interagem com os efeitos alucinógenos para alterar ou guiar a experiência xamânica (Shepard no prelo). Os participantes sopram tabaco para aumentar o efeito alucinógeno e compartilhar segredos xamânicos. Após um estágio inicial de fortes alucinações moldadas pelas canções, os instrumentos musicais, o tabaco e a força pessoal do dono e seus convidados, a sessão pode se tornar um evento bastante alegre e eufórico. Nas fases finais, os participantes

conversam e até riem numa espécie de euforia inspirada pela proximidade dos alegres espíritos invisíveis. Aproximadamente quatro horas depois de beber a última cuia de ayahuasca, o efeito passa quase por completo, deixando uma sensação leve de alegria, cansaço e saudade pelos espíritos que já estão longe de novo.

Apesar dos Machiguenga usarem atualmente a mistura alucinógena ayahuasca preparada de *B. caapi* e *Psychotria* – como é descrito amplamente na região –, existem evidências de que é uma prática recente.[6] Na região do rio Urubamba, os Machiguenga chamam as espécies ativas de *Psychotria* pelo nome comum em quéchua, *chacruna*, detalhe lingüístico que sugere que a palavra (e a técnica) foram introduzidas recentemente. Nas regiões mais isoladas, como, por exemplo, nas cabeceiras do rio Manu, os velhos contam que antigamente não usavam *Psychotria* como mistura para *B. caapi*, e que essa técnica foi introduzida muito recentemente, talvez durante a segunda metade do século XX, pelos habitantes indígenas do Urubamba que trabalhavam como guias para seringueiros, madeireiros e missionários.[7] Por essa razão, a palavra para *Psychotria* no dialeto de Manu é *urubambashi*, "folha do Urubamba".

Mesmo antes de aprender o uso da folha de *Psychotria*, os Machiguenga do Manu preparavam a *Banisteriopsis* misturando-a com outras plantas e deixando-a ferver por muito tempo (oito ou mais horas), até a parte líquida atingir a consistência de mel. Os velhos dizem que esse preparado também é alucinógeno. Segundo a literatura farmacológica, *B. caapi* sem o composto DMT proporcionado pela folha de *Psychotria* não deveria ser alucinógeno. É possível que alguma das plantas utilizadas como mistura tenha baixas quantidades de DMT ou outra substância alucinógena. Mas as famílias botânicas envolvidas, entre elas acantáceas, commelináceas, oxalidáceas e uma espécie de orquídea, não se destacam pela presença de compostos alucinógenos conhecidos. Portanto, a maioria das plantas parece ter um aspecto simbólico do uso, por exemplo, algumas têm folhas desenhadas ou coloridas que supostamente proporcionam visões com desenhos ou cores. Como explicar o mistério de um

---

6. A esse respeito, ver também o artigo de Antonio Bianchi neste volume.

7. Essas observações são consistentes com as conclusões de Gow (1994), que sugere que a ampla distribuição do complexo xamânico da ayahuasca é um fenômeno recente, resultado dos deslocamentos e contatos étnicos da época da borracha.

preparo alucinógeno de *B. caapi* sem a folha de *Psychotria*? Pesquisas recentes demonstram que os compostos beta-carbolina de *B. caapi* podem ser convertidos em compostos alucinógenos após muitas horas de cozimento (J. Callaway, comunicação pessoal, 1996; ver Callaway *et al.* 1994), mas são necessários estudos químicos para confirmar essa hipótese.

Atualmente, os Machiguenga do Manu parecem ter abandonado a técnica tradicional, e usam somente a técnica, introduzida mais recentemente, de cozinhar *B. caapi* com folhas de *Psychotria*. Segundo eles, a preparação nova de ayahuasca precisa de menos tempo que o preparo tradicional e proporciona efeitos mais fortes e consistentes. Mas ainda se lembram das plantas usadas antigamente, e, às vezes, são cozinhadas ao mesmo tempo na preparação de ayahuasca para alterar ou aumentar a experiência.

A espécie de *Psychotria* mencionada mais freqüentemente na literatura como ingrediente na bebida ayahuasca é a *P. viridis*. Os Machiguenga reconhecem essa espécie, mas não a usam para preparar ayahuasca. O nome que dão para *P. viridis* é "folha do morcego" (*pijirishi*) ou "folha da anaconda" (*yakomamashi*), pois dizem que ela provoca visões assustadoras de morcegos e cobras grandes e traz ensinamentos de bruxaria e maldades. Segundo eles, os xamãs de outras tribos, por exemplo, os Shipibo e outros grupos do rio Ucayali,[8] usam essa folha na preparação de ayahuasca e por isso são temidos como bruxos e feiticeiros. Os Machiguenga usam uma espécie parecida, porém claramente distinta de *Psychotria*, que ainda não foi identificada. Dizem que as folhas dessa planta não atraem visões de cobras, morcegos ou espíritos assustadores, mas só proporcionam visões boas de pássaros (os guias espirituais dos xamãs Machiguenga), gente bonita e os espíritos protetores, os Saangariite. Essa informação sugere que as duas espécies de *Psychotria* têm diferentes concentrações ou variações químicas de DMT, que proporcionam experiências subjetivamente diferentes. Os diferentes grupos culturais percebem, interpretam e valorizam de forma contrastante os efeitos psicoativos de diferentes misturas botânicas.

Kamarampi é um remédio para os Machiguenga no sentido mais amplo da palavra. Os curandeiros atuais usam o estado de transe para diagnosticar

---

8. Essas observações são consistentes com reportes existentes na literatura sobre o xamanismo dos Shipibo e outros grupos do Ucayali, onde a espécie *P. viridis* é utilizada e onde cobras e anacondas fazem parte da iconografia simbólica (Gebhart-Sayer 1986; Luna 1986).

e curar doenças. Xamãs recentes e passados viajavam para as aldeias dos Saangariite para obter novas variedades cultivadas de remédios e cultivares, contribuindo para o bem estar do grupo. Kamarampi é considerada uma espécie de "rádio" que permite comunicação telepática entre aldeias distantes e "sensoriamento remoto" antecipado da chegada de visitas ou inimigos. Também é considerado um bom remédio para o caçador. O efeito emético e purgativo permite que o caçador se livre de impurezas espirituais e corporais e elimine a *panema*", ou má sorte na caça. O xamã também consegue contatar e negociar com os Saangariite, os donos dos animais de caça, para melhorar a oferta de caça na região. A época de chuva é a época de consumo mais freqüente de kamarampi, pois os animais de caça estão gordos. Os caçadores insistem que nos dias que seguem uma sessão de ayahuasca, sua pontaria e sorte na caça melhoram muito. O consumo comunitário de ayahuasca reforça as relações sociais entre os participantes. Sensações de euforia e intimidade pessoal com os outros participantes duram além do efeito alucinógeno de curto prazo. Esses e outros efeitos prolongados (por exemplo, a evidente melhora na habilidade para caçar) podem estar relacionados à atividade prolongada de inibidores de MAO (Callaway *et al.* 1994), com efeitos parecidos aos encontrados em algumas drogas antidepressivas. Mas, para os Machiguenga, esses efeitos são manifestações da presença e proteção dos benevolentes espíritos Saangariite.

Brugmansia suaveolens: a autoridade máxima

Brugmansia é um gênero botânico que foi recentemente separado de *Datura* na família das solanáceas. Todas as espécies de *Brugmansia* são arbustos cultivados, nativos à América, com flores vistosas em forma de trombeta e muito cheirosas, especialmente à noite. Várias espécies e variedades são cultivadas e têm diversos usos medicinais, rituais e ornamentais. Como a *Datura* e outras solanáceas, a *Brugmansia* contém alcalóides do grupo tropane, que corresponde a plantas tóxicas, narcóticas e medicinais, como por exemplo atropina e scopolomina.

A *Brugmansia* é conhecida em Machiguenga por três nomes: *saaro*, *hayapa* (usado na região do Manu) ou simplesmente *kepigari* ("veneno", "tóxico", "alucinógeno"). O primeiro nome (*saaro*) tem a raiz de verbo *saa-*, que significa "escaldar", "aplicar líquidos ou compressas quentes". Esse verbo se refere ao principal uso medicinal da planta, aplicada como compressa quente para tratar

ossos quebrados, dor na barriga, dores artríticas, inflamação e outras condições (atropina e outros alcalóides tropane têm uso similar na medicina farmacêutica). Uma dose oral de algumas gotas pode ser utilizada para facilitar um parto difícil, uma prática que lembra o uso no passado recente do alcalóide scopolamina para facilitar os partos em hospitais. Uma dose oral pequena com fortes efeitos alucinógenos é preparada como último recurso para tratar pessoas sofrendo de bruxaria, acidentes ou traumas sérios (picada de cobra, queda de uma árvore), ou doenças crônicas ou incuráveis. Além do uso medicinal, um xamã novo pode tomar uma dose grande de *Brugmansia* para andar alguns dias no mato sob influência da droga, a fim de estabelecer um contato inicial com os Saangariite. Em alguns casos, dizem que o xamã volta depois de vários dias andando entre os Saangariite, carregando uma nova variedade de mandioca ou outro cultivar.

Os Machiguenga de Manu cultivam alguns tipos de hayapa, provavelmente variedades de *B. suaveolens*,[9] que têm diversos usos medicinais (por exemplo, para ossos quebrados, dor de barriga e partos difíceis), além do uso ritual como alucinógeno para tratar doenças sérias. A propagação das variedades cultivadas é feita via galhos vivos e não sementes, um processo que assegura a homogeneidade genética da variedade. Existe uma espécie silvestre quase idêntica chamada "hayapa do jacaré", que ocorre na beira de rios. São, provavelmente, plantas que escaparam de roças antigas e se propagaram via sementes. Mas os Machiguenga consideram essa espécie extremamente perigosa para ingestão, pois o efeito é tão forte que leva à perda de alma, loucura ou morte.[10] Os Machiguenga consideram o cipó *Juanulloa* (também das solanáceas) como um parente silvestre da *Brugmansia*. Fortemente alucinógeno, é utilizado em pequenas doses para melhorar a habilidade de caça de homens e cachorros de caça.

Hayapa (ou saaro) é considerada a mais forte e tóxica (*kepigari*) de todos os remédios da farmacopéia Machiguenga. Diferentemente da kamarampi, que é tomada com freqüência, em grupos e por curandeiro e/ou paciente, a hayapa

---

9. Essa espécie foi incorretamente identificada como *B. aurea* por este autor numa publicação anterior (Shepard 1998).

10. É possível que a variedade domesticada tenha sido selecionada devido a uma concentração mais baixa ou mais consistente de alcalóides, e que essa seleção química se perca quando a planta escapa da cultivação e se reproduz sexualmente via sementes.

é tomada raramente, a sós e apenas pelo paciente. O uso freqüente de hayapa é considerado muito perigoso, e pode levar à morte ou loucura. Hayapa é o último recurso, a autoridade médica máxima reservada para os casos mais drásticos. O xamã, curandeiro ou uma pessoa respeitada da família prepara a poção e tem a responsabilidade de cuidar da pessoa durante o curso da intoxicação. A poção é preparada com muito cuidado, atenção e respeito. O galho da planta é quebrado na mão (não deve ser cortado, pois poderia ofender o espírito da planta) e alguns centímetros do miolo são raspados. O material raspado é fervido na água por algumas horas ou cozido a vapor na folha de bananeira ou arumã. A poção é preparada num lugar um pouco afastado da casa, a fim de evitar contaminação ou impurezas que poderiam matar o paciente. As doses são medidas com muito cuidado em gotas ou pequenas xícaras, pois mesmo o efeito de pequenas doses pode durar de uma noite a três dias. Uma dose excessiva pode deixar a pessoa em estado de alucinação por semanas ou meses, louca para o resto da vida ou mesmo morta.

A pessoa sob efeito da *Brugmansia* parece um sonâmbulo, andando e sonhando com os olhos abertos, incapaz de distinguir entre a visão do mundo material e as visões do mundo espiritual. Caminha no mato escuro à noite sem problema, enxergando tudo pela iluminação do sol eterno do mundo espiritual. O paciente de doença crônica ou incurável pode desaparecer da aldeia por vários dias, caminhando nas aldeias invisíveis dos Saangariite. Ali, os xamãs e curandeiros entre os Saangariite tratam o paciente, chupando seu corpo e mostrando os objetos intrusos e revelando os bruxos ou maus espíritos responsáveis pela doença.[11] Os Saangariite também podem revelar a localização de algum objeto perdido ou comunicar uma mensagem de um parente distante. Quando passa o efeito e a pessoa volta para o mundo material, ela lembra muito pouco de suas experiências no mundo dos espíritos, como um sonho vago. Se os espíritos conseguiram curar o paciente, pouco a pouco começa sua recuperação. Caso contrário, não há mais recurso para salvá-lo.

---

11. Em aldeias modernizadas, as pessoas que tomam *Brugmansia* descrevem suas viagens de avião ou caminhão para cidades distantes como Lima ou Cuzco, onde médicos brancos altos lhes atendem com tecnologia de ponta.

Floripôndio (*Brugmansia suaveolens*), uma das plantas mais intoxicantes da farmacopéia Machiguenga. (Foto: Glenn H. Shepard Jr.)

Brunfelsia: presente do gavião real

A *Brunfelsia* é um gênero de arbusto silvestre da família das solanáceas, nativo da América. Tem flores perfumadas, vistosas e achatadas, de cor branca ou roxa . Diferentes espécies de *Brunfelsia* são conhecidas regionalmente na Amazônia Ocidental pelo nome quéchua *chirisanango*, "remédio de frio". Esse nome se deve à forma curiosa de intoxicação produzida quando se ingere a infusão. Em doses pequenas, produz uma sensação de calafrio, arrepio, formigamento ou dormência nas extremidades. Doses maiores podem causar

alucinações, vômitos, convulsões, paralisia muscular ou inconsciência. Diferentes espécies de *Brunfelsia* são utilizadas na medicina folclórica regional para uma variedade de doenças, especialmente dores artríticas. Os Machiguenga reconhecem algumas espécies distintas: *saankenke* ("arbusto de purificação"), *shimakoa* ("espuma de peixe"), *oshetopari* ("raiz de macaco coatá") e *pakitsapari* ("raiz de gavião real"). Para os Machiguenga, *Pakitsa*, o gavião real (*Harpya harpija*), é um caçador exímio. Em tempos antigos, Pakitsa andava sobre a terra em forma humana e ensinou aos Machiguenga uma série de remédios especiais para apurar a visão, a pontaria, a resistência física e a sorte na caça.

As várias espécies de *Brunfelsia* possuem qualidades diferentes, e cada uma delas é usada visando melhorar a pontaria para caçar um determinado animal. Dependendo da espécie e da dose, a planta produz alguns minutos de formigamento nos dedos, horas de dormência nas mãos e nos pés, ou dias de alucinação, incapacitação ou coma. Quanto mais intenso e prolongado o efeito, maior o aprimoramento das habilidades de caça. Os Machiguenga descrevem o formigamento e o calafrio produzidos pela droga mediante a expressão *tseki-tseki-tseki*, que se refere à sensação de ser espetado repetidamente com agulha. Essa sensação é a manifestação da penetração da alma do gavião real no corpo do caçador. Ao passar a intoxicação, o caçador sente durante alguns dias sua visão e sua percepção apuradas, maior resistência física, firmeza da mão na arma e melhor sorte para encontrar caça no mato. Como o gavião real, ele se torna *kovintsari*, "de boa pontaria", um caçador com muita habilidade.

Cyperus: remédio universal

O *Cyperus* é um gênero de erva da família ciperáceas, que se parece muito com as gramíneas. Os Machiguenga chamam o gênero *ivenkiki*, e reconhecem um grande número de espécies e variedades cultivadas e silvestres. Como é o caso de outros cultivos propagados de forma vegetativa, os Machiguenga acreditam que novas variedades de *Cyperus* são trazidas pelos xamãs durante suas viagens espirituais às aldeias dos Saangariite, renovando a diversidade genética e o vigor dos cultivos da roça. Os Machiguenga cultivam dezenas de variedades de *Cyperus* nas roças para diversos usos medicinais: picada de cobra, dor de cabeça, febre, feridas, diarréias, vômitos e cãibras musculares. Existem variedades cultivadas somente pelas mulheres, para limitar ou aumentar a fertilidade, facilitar o parto, controlar as hemorragias

pós-parto e para proteger a saúde dos recém nascidos. Algumas variedades são usadas como colírio para eliminar pesadelos e aparições de fantasmas ou maus espíritos. Outras variedades são usadas para aprimorar as habilidades, como, por exemplo, a pontaria do caçador, a produtividade do agricultor, a destreza manual da mulher em fiar e tecer algodão e a qualidade vocal para cantar músicas durante as festas. Também existem variedades para alterar comportamentos indesejados, como, por exemplo: reconciliar casais ou parentes brigados, acalmar crianças nervosas ou desobedientes e pacificar bêbados violentos, tribos inimigas ou até soldados e guerrilheiros. Uma variedade é usada para tratar loucos, enquanto outra variedade "intoxicante" (*kepigari*) causa a loucura, se usada indevidamente.

A grande maioria das variedades de *Cyperus* cultivadas pelos Machiguenga pertence somente a duas espécies botânicas, fato que torna difícil justificar (pelo menos à primeira vista) em termos científicos o grande número de variedades e usos. A família das ciperáceas não é considerada uma família botânica com muita importância medicinal em nível mundial (Moerman 1991). Mas um estudo sobre variedades de *Cyperus* cultivadas no Equador demonstrou que as plantas estão infectadas de forma sistêmica pelo fungo *Balansia*, da família das claviceptáceas . Este grupo é conhecido pela presença de alcalóides do tipo *ergot*, responsáveis pelo ergotismo (uma forma de intoxicação alimentar provocada pelo crescimento de fungos em grãos de centeio), e presentes em drogas farmacêuticas como, por exemplo, ergotamina (para enxaqueca e enjôo), bromocriptina (para tratar infertilidade) e o alucinógeno LSD. Oito alcalóides novos foram identificados em extratos de uma só planta (*idem*, *ibidem*). As variedades de *Cyperus* cultivadas pelos Machiguenga são difíceis de identificar no herbário, pois o fungo sistêmico destrói a flor e o fruto da planta, deixando somente um broto redondo (ou "botão") cinza.[12] Como no caso do Equador, é provável que os alcalóides do fungo, e não da planta em si, sejam responsáveis pelas atividades medicinais observadas. É possível que diferentes variedades tenham sido selecionadas para obter cultivares com diferentes concentrações e composições de alcalóides e, portanto, diferentes usos medicinais. Constrição dos vasos sangüíneos e do útero são efeitos fisiológicos típicos de alcalóides do tipo ergotamina, e são consistentes com

12. O nome Machiguenga para *Cyperus* (*ivenkiki*) é derivado da raiz *penki*, que se refere a pequenos brotos redondos, por exemplo, de plantas ou cogumelos.

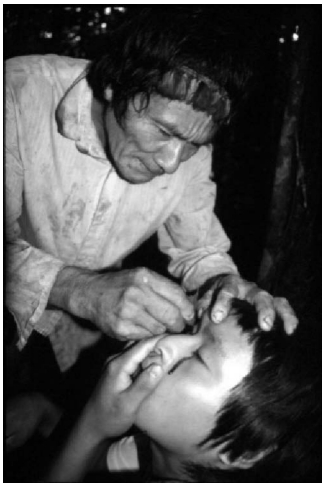
muitos usos medicinais mencionados pelos Machiguenga. O uso de variedades de *Cyperus* para alterar o comportamento, curar ou induzir loucura, apurar as habilidades, controlar as emoções e afetar o conteúdo dos sonhos é consistente com os efeitos psicoativos de alcalóides da mesma família química do LSD.

As variedades cultivadas de Cyperus são infiltradas pelo fungo Balansia. O fungo geralmente destrói as flores da planta, deixando pequenos botões brancos em seu lugar. (Foto: Glenn H. Shepard Jr.)

Colírio para olho e alma

Muitos remédios Machiguenga são administrados em forma de gotas doloridas (*katsi*) nos olhos. Esse grupo de remédios é conhecido de forma geral como *kaokirontsi*, "plantas para banhar os olhos" . A maioria pertence aos gêneros de arbustos *Psychotria* e *Rudgea*, da família das Rubiáceas, mas outras famílias botânicas também são incluídas como, por exemplo, acantáceas, anacardiáceas, gentianáceas, solanáceas e algumas variedades cultivadas de

Cyperus. As plantas kaokirontsi são aplicadas como colírio nos olhos para tratar dor de cabeça, febre e enjôo, para melhorar a pontaria do caçador, para eliminar pesadelos, acalmar crianças que acordam chorando e para controlar emoções negativas como tristeza, raiva, ciúme e infidelidade. As gotas doem nos olhos por alguns minutos, deixando o paciente quase cego pelas lágrimas. Os olhos são considerados como portais da alma, então a limpeza simbólica dos olhos também representa uma limpeza da alma. Quando passam a dor e as lágrimas, a pessoa começa a sentir um efeito sutil e prolongado de estimulação, segurança, calma ou anestesia, dependendo da espécie.



Colírio para olho e alma. (Foto: Glenn H. Shepard Jr.)

A família das Rubiáceas, a mais freqüente fonte de plantas kaokirontsi, é conhecida por compostos medicinais e psicoativos como cafeína e quinina. A *Psychotria*, o gênero mais importante de kaokirontsi, também é fonte botânica das espécies com DMT usadas na preparação de ayahuasca (mas as espécies usadas como colírio e as espécies usadas como mistura para ayahuasca são diferentes). Essas coincidências botânicas apontam para o provável envolvimento de substâncias psicoativas nos efeitos observados.

Conclusão

Para os Machiguenga da Amazônia peruana, a saúde e o bem estar da pessoa dependem de relações harmoniosas dentro do grupo social e com a natureza e o mundo espiritual. As plantas psicoativas têm um papel crucial,

dando aos humanos acesso ao mundo espiritual que, caso contrário, ficaria remoto e inacessível. Essas plantas também podem ser utilizadas para aliviar tensões sociais, tratar doenças e restabelecer o equilíbrio entre sociedade e natureza. Diferentes espécies botânicas cultivares, assim como diferentes modos de preparo das mesmas, oferecem diferentes tipos, qualidades e intensidade de experiências psicoativas. Plantas alucinógenas fortes são utilizadas pelos xamãs para viajar ao mundo espiritual. Plantas com efeitos psicoativos de médios a fortes são utilizadas pelos homens para purificar seus corpos e almas e, dessa forma, melhorar sua pontaria e a sorte na caçada. Plantas com efeitos psicoativos sutis são utilizadas para diversos fins médicos e sociais como, por exemplo, apurar as habilidades manuais, controlar emoções ou comportamentos negativos, manipular o conteúdo dos sonhos e pacificar pessoas doentes, assustadas ou violentas. A maioria das plantas psicoativas da farmacopéia Machiguenga pertencem às famílias botânicas das Rubiáceas e solanáceas, grupos conhecidos como fontes de compostos psicoativos.

Para os Machiguenga, como em outras culturas indígenas, estados psicológicos e emocionais são cruciais na definição e manutenção da saúde. Plantas psicoativas e outros remédios que afetam ou alteram esses estados subjetivos são tão importantes quanto os remédios usados para tratar doenças físicas. Pesquisas interdisciplinares sobre a classificação botânica, a farmacologia e os usos culturais de plantas psicoativas em sistemas médicos indígenas contribuem, como espero ter feito aqui, para nosso melhor entendimento do papel de estados psicológicos na saúde e bem-estar físico e mental do ser humano.

Referências bibliográficas

AZA, J. P. (1985). *Estudio sobre la lengua machiguenga*. Lima: La Opinion Nacional.

BAER, G. (1984). *Die Religion der Machiguenga Ost Peru*. Basel: Wepf e Co. AG Verlag.

_____. (1992). "The one intoxicated by tobacco: Matsingenka shamanism", *in:* J. MATTESON-LANGDON e G. BAER (orgs.), *Portals of*

power:shamanisminSouthAmerica. Albuquerque: University of New Mexico Press.

BENNETT, B.Y. (1991). *Illness and Order: cultural transformation among the Machiguenga and Huachipaeri*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia: Cornell University.

CALLAWAY, J. C.; M. M. AIRAKSINEN; D. J. MCKENNA; G. S. BRITO e C. S. GROB (1994). "Platelet serotonin uptake sites increased in drinkers of ayahuasca", *in: Psychopharmacology*, 116, 3, pp. 385-387.

CAMINO, A. (1977). "Trueque, correrías e intercambio entre los Quechas Andinos y los Piros y Machiguenga de la montaña peruana", *in: Amazonia Peruana*, 1, 2, pp. 123-140.

CENITAGOYA, V. D. (1943). *Los Machiguengas*. Lima: Sanmarti y Cia.

CHAUMEIL, J. P. (1993). "Del proyectil al virus: El complejo de dardos-mágicos en el chamanismo del oeste amazónico", *in:* C. E. PINZON (org.), *Cultura y salud en la construcción de las Américas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Davidson, D. W. e D. McKEY (1993). "Ant-Plant symbioses: stalking the Chuyachaqui", *in: Trends in ecology and evolution*, 8, pp. 326-332.

DAVIS, H. (1976). *Kenkitsatagantsi Matsigenka: cuentos folklóricos de los Machiguenga*. Yarinachocha, Pucallpa, Peru: Instituto Linguistico de Verano.

FERRERO, A. (1967). *Los Machiguenga: tribu selvática del sur-oriente peruano*. Porto Maldonado: Editorial OPE.

GARCIA, S. (1936a). "Mitología machiguenga: los seripegari", *in: Misiones Dominicanas del Perú*, XVIII, 97, pp. 212-219.

_____. (1936b). "Mitología machiguenga: muerte y destino de los Machiguenga", *in*: *Misiones Dominicanas del Perú*, XVIII, 95, pp. 131-139.

GEBHART-SAYER, A. (1986). "Terapia estética: los diseños visionarios de ayahuasca entre los Shipibo-Conibo", *in: América Indígena*, 46, 1, pp. 189-218.

GOW, P. (1994). "River people: shamanism and history in western Amazonia", *in:* N. THOMAS e C. HUMPHREY (orgs.), *Shamanism, history, and the state*. University of Michigan Press: Ann Arbor.

GROB, C. S.; D. J. McKENNA *et al.* (1996). "Human pharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil", *in: Journal of Nervous and Mental Disease*, 184, 2, pp. 86-94.

HARNER, M. (1973). "The sound of rushing water", *in:* M. HARNER, M. (org.), *Hallucinogens and shamanism*. Nova York: Oxford University Press.

JOHNSON, A. (1983). "Machiguenga gardens", *in:* R. HAMES e W. VICKERS (orgs.), *Adaptive responses of native amazonians*. Nova York: Academic Press.

JOHNSON, O. R. e A. W. JOHNSON (1975). "Male-Female relations and the organization of work in a Machiguenga community", *in: American Ethnologist*, 2, 4, pp. 634-638.

KENSINGER, K. M. (1974). "Cashinahua medicine and medicine men", *in:* P. LYON (org.), *Native South Americans: ethnology of the least known continent*. Boston: Little, Brown and Co.

LABATE, B. e W. SENA ARAÚJO (orgs) (2002). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

LUNA, L. E. (1986). *Vegetalismo: shamanism among mestizo populations of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almqist & Wirksell Int.

MOERMAN, D. E. (1991). "Poisoned apples and honeysuckle: the medicinal plants of native America", *in:* L. ROMANUCCI-ROSS; D. MOERMAN; e L. R. TANCREDI (orgs.), *The anthropology of medicine*. Nova York: Bergin e Garvey.

PLOWMAN, T. C. (1981). *Five new species of Brunfelsia from South America (Solanaceae)*. Chicago: Field Museum of Natural History.

PLOWMAN, T. C.; A. LEUCHTMANN; C. BLANEY e K. CLAY (1990). "Significance of the fungus *Balansia cyperi* infecting medicinal species of *Cyperus* (Cyperaceae) from Amazonia", *in: Economic Botany*, 44, 4, pp. 452-462.

REICHEL-DOLMATOFF, G. (1975). *The shaman and the jaguar: a study of narcotic drugs among the indians of Colombia*. Filadélfia: Temple University Press.

RENARD-CASEVITZ, F. M.; T. H. SAIGNES; e A. C. TAYLOR (1988). *Al Este de los Andes: relaciones entre las sociedades Amazónicas y Andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito: Ediciones Abya-Yala/IFEA.

ROSENGREN, D. (1987). *In the eyes of the beholder: leadership and the social construction of power and dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Goteborg: Goteborgs Etnografiska Museum.

_____. (1998). "Matsigenka myth and morality: notions of the social and the asocial", *in: Ethnos*, 63, 2, pp. 248-272.

SCHULTES, R. E. (1957). "The identity of the Malphigaceous narcotics of South America", *in: Botanical Museum Leaflets* XVIII, Harvard University, pp. 1-56.

SCHULTES, R. E. e A. HOFFMAN (1972). *The botany and chemistry of hallucinogens*. Springfield: Charles C. Thomas.

SHEPARD, G. H. (1998a). "Gift of the harpy eagle: hunting medicines of the Matsigenka", *in: The South American explorer*, 51, pp. 9-21.

_____. (1998b). "Psychoactive plants and ethnopsychiatric medicines of the Matsigenka", *in: Journal of Psychoactive Drugs*, 30, 4, pp. 321-332.

_____. (1999a). *Pharmacognosy and the senses in two Amazonian societies*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, University of California, Berkeley.

_____. (1999b). "Shamanism and diversity: a Matsingenka perspective", *in:* D. A. POSEY (org.), *Cultural and spiritual values of biodiversity*. Londres: United Nations Environmental Programme and Intermediate Technology Publications.

_____. (2002). "Primates in Matsigenka subsistence and worldview", *in:* A. FUENTES e L. WOLFE (orgs.), *Primates face to face: the conservation implications of human and nonhuman primate interconnections*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (no prelo). "Native South American shamanism", *in:* M. N. WALTER e E. J. N. FRIDMAN (orgs.), *Encyclopedia of Shamanism*. Santa Barbara: ABC-CLIO.

SHEPARD, G. H. e A. CHICCHON (2001). "Resource use and ecology of the Matsigenka of the eastern slopes of the Cordillera Vilcabamba", *in:* L. E. ALONSO *et al.* (orgs.), *Biological and social assessments of the Cordillera de Vilcabamba, Peru*. Washington, D.C.: Conservation International.

SHEPARD, G. H.; D. W. YU; M. LIZARRALDE e M. ITALIANO (2001). “Rainforest habitat classification among the Matsingenka of the Peruvian Amazon”, *in: Journal of Ethnobiology*, 21, 1, pp. 1-38.

SNELL, B. E. (1978). *Machiguenga: fonología y vocabulario breve*. Yarinacocha, Pucallpa, Peru: Instituto Lingüístico de Verano.

_____. (1998). *Pequeño Diccionario Machiguenga-Castellano*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

SNELL, W. W. (1973). “El sistema de parentesco entre los Machiguengas”, *in: Historia y Cultura*, 6, pp. 277-292.

WILBERT, J. (1987). *Tobacco and shamanism in South America*. New Haven: Yale University Press.

Árvore da Jurema (*Mimosa hostilis*) florida. (Foto: Rodrigo Grünewald)

JUREMA E IDENTIDADES: UM ENSAIO SOBRE A DIÁSPORA DE UMA PLANTA

Clarice Novaes da Mota[1]

Introdução

O que é este fenômeno social que se tem conhecido como "Jurema"? Ícone em contextos culturais diversos que deixa de ser uma só para ser muitas, tanto como planta e personagem? Ou é um símbolo que se multiplica através das interpretações às quais está submetida?

Quando falamos de "Jurema" estamos nos embrenhando num verdadeiro labirinto de significações, trazendo à tona um número de imagens variadas, nas quais aparecem mulheres de origem indígena brasileira, uma árvore que medra pelo sertão, uma raiz mágica, uma bebida que provoca outras tantas imagens e que é compartilhada em diversos rituais, alguns religiosos e outros que se concebem como também religiosos, embora não institucionalizados como tais, pelo Brasil afora.

Na verdade, a Jurema saiu de seus esconderijos mais recônditos das matas, das cidades interioranas e dos bairros populares para saltar às páginas de teses

1. Clarice Novaes (Ph. D.) é ex-presidente da Associação Nação Jurema, em Aracaju, Sergipe. É também pesquisadora Sênior do Centro de Ciências Biológicas e da Saúde da Universidade Federal de Sergipe.

científicas e artigos acadêmicos, que têm procurado acompanhar e analisar o significado da diáspora de mais essa planta de poder, a planta brasileira, planta sertaneja que o gado consome sossegadamente nas longas tardes da seca.

Neste trabalho procuro identificar algumas formas de dispersão e utilização das espécies botânicas conhecidas popularmente como Jurema, num exercício de compreensão das trajetórias simbólicas assumidas por estas espécies, trajetórias estas que podem ser as mais variadas. O objetivo é justamente apreender os significados envolvidos no processo de dispersão da Jurema, o qual tem se revelado bastante diversificado, pois é a partir dessas incursões da Jurema pelo mundo afora que se revelam suas muitas facetas.

Procurarei, primeiramente, portanto, sintetizar o que de imediato percebo como sendo os principais *loci* de funcionalidade e significação da Jurema, buscando ver como seu uso está embutido no campo das representações que surgem de determinados grupos sociais.

Em segundo lugar, busco uma compreensão mais abrangente do fenômeno através de estudos realizados nos próprios meios onde a Jurema é utilizada, assim como de leituras e conversações com outros pesquisadores e conhecedores da Jurema. Busco saber sobre o impacto que os rituais produzidos em torno do uso da bebida Jurema têm tido sobre a formação de uma autoconsciência (*self-consciousness*) dos indivíduos usuários, como parte de grupos unificados em torno do ritual, e também sobre a identidade forjada em comunidades, que aglutina os indivíduos imbuídos dessa autoconsciência oriunda do uso da Jurema.

Proponho que, através dos rituais em torno da Jurema, solidifica-se a identidade grupal e a autoconsciência individual do indígena nordestino, o qual tem tido que lutar pelas mesmas através dos séculos de colonização e conseqüente desprestígio social. É, portanto, da raiz – simbólica e física – da Jurema que surge um símbolo da identidade indígena do Nordeste: o "eu" individual que se consolida ao fazer parte de uma identidade maior e contrastante, ou seja, o "eu-sou" relativo ao "tu-não-és". A ênfase neste "eu" contrastante admite a complexidade do indivíduo social dentro da complexidade da própria sociedade na qual se insere, pois "qualquer indivíduo deve ser entendido como um conjunto de *eus* ou como um eu multidimensional" (Cohen 1995, p. 7).[2]

---

2. Do original: "any individual must be regarded as cluster of selves or as a multidimensional self".

Concordando com Cohen, considero que a coesão social não se opõe à identidade pessoal, visto que a autoconsciência de ser "índio" e, portanto, um indivíduo "diferente" do resto da sociedade nacional, depende justamente da identidade étnica de ser um índio e, no caso dos usuários de Jurema, "filho da Jurema", já que a participação do ritual no qual se ingere Jurema é tida como prova da pertença a uma comunidade indígena.

Cabe dizer que a Jurema é aqui apresentada como um ícone não só dos grupos indígenas nordestinos, mas de contextos culturais diversos. Trata-se de um ícone oriundo de uma bebida extraída de plantas concebidas como detentora do poder de trazer a divindade para habitar entre os humanos, ou mesmo *dentro* deles.

Nosso problema é seguir indagando qual o destino da Jurema ao deixar de ser uma só para ser muitas, tanto como planta quanto como personagem produtor de personagens: Jurema ou Juremas? Do que tais possíveis variações dependem? Por fim, que ou quem se está buscando ao se invocar a presença da Jurema?

Buscando pela Jurema

Nascimento (1997, p. 10) começa a responder a estas perguntas primeiramente no que concerne às espécies botânicas conhecidas e usadas como Jurema:

> A Jurema, ou melhor, as Juremas, pois não se trata de uma única espécie botânica, mas de uma variedade delas, compõem um tipo de vegetação arbustiva pertencente a, pelo menos, três gêneros: *Acacia, Mimosa* e *Pythecolobium*, da família das leguminosas-mimosoídeas, muito comuns em todo o sertão nordestino, constituindo-se numa das principais vegetações das caatingas, embora espécimes esparsos ocorram próximos ao litoral, possivelmente transplantados.

Quanto ao simbolismo religioso, em trabalho anterior referimo-nos ao que chamamos de "complexo da Jurema" (Da Mota e Barros 1990, p. 171), como:

> [...] um grupo de representações que não só incluem plantas de nome Jurema, mas também as concepções existentes em torno delas. O complexo é uma demonstração da mistura. Afro-indígena no Brasil e das trocas entre eles em termos de seus sistemas de cura e de crenças, sistemas de classificação botânica, representações e epistemologia.

Nascimento (1997, p. 11) corrobora a existência do complexo da Jurema, retomando o fenômeno social de um "complexo ritual da Jurema" como uma unidade de análise abrangente, colocando que,

> [...] não obstante a reivindicação nativa de exclusividade, o que [...] podemos afirmar de imediato [...] é *a enorme difusão desse símbolo, a Jurema, por uma variedade de cultos* espalhados por todo o nordeste rural, não explicitamente vinculados a uma etnicidade indígena particular, mas presentes, hoje, nos grandes centros urbanos, assim como em várias cidades de pequeno e médio porte da região. Cultos esses que, apesar da diversidade de designações, compartilham uma enorme quantidade de elementos simbólicos associados à "Jurema", embora articulados de modo diferenciado aqui e ali.

Este autor, portanto, torna esse "complexo" mais complexo ainda, ao mostrar que a importância de uma bebida chamada Jurema, inicialmente baseada em visões do sagrado de populações indígenas, caboclas ou ainda de origem africana, chegou também aos meios urbanos. Isso de fato foi verificado por nós ao sermos contatados por pessoas que usam a Jurema, feita das raízes e cascas de uma espécie de *Mimosa*, em rituais realizados em grandes metrópoles mundiais como o Rio de Janeiro e Amsterdã, na Holanda.

As muitas faces da Jurema

Indago-me se a Jurema deixou de ser apenas um símbolo sagrado para transformar-se e passar a ser uma fonte de revelação da divindade dentro de si, adquirindo assim outra face social específica, com diferentes fins para seus usuários. Eis novamente o problema que procuro levantar aqui: o que – ou

quem – se está buscando quando se entra na trilha da Jurema? Evidentemente, não se pode ainda responder a tal pergunta, pelo menos enquanto não nos aprofundarmos em pesquisa de campo junto aos grupos urbanos que fazem uso de bebidas ditas alucinogênicas – ou "enteogênicas" (Ott 1994) –denominadas Jurema. Elucidar a função simbólica em toda sua complexidade, mesmo em relação ao uso de Jurema entre caboclos nordestinos, populações rurais e membros de cultos afro-brasileiros, também não é simples tarefa, embora já muitos cientistas sociais tenham se debruçado sobre essa problemática e feito excursões antropológicas (e antológicas!) no campo da pesquisa social. Mas é isto o que procurarei fazer, em parte, neste trabalho.

Postulo, primeiramente, a existência de três Juremas, como seres emblemáticos pertencentes e provenientes de distintos *loci* sociais e religiosos, que seriam:

1) A *Jurema nordestina-indígena-rural*: Nesta reside primordialmente a percepção mágico-religiosa da realidade social, sendo ela a verdadeira "Jurema das Matas": símbolo da etnia forjada durante o processo da colonização européia. É aí que se desenvolve o sentido do ser "nativo" ao se privilegiar o "segredo tribal" nos rituais da Jurema nativa, por exemplo, entre os Fulni-ô, Pankararu, Kiriri, Kariri-Xocó e Xocó. Também aqui se inclui a Jurema dos Catimbós do Nordeste, ritual celebrado nos vilarejos, onde a religiosidade rural portuguesa definitivamente mostra suas marcas em conjunto com os ritos nativos, desde o Rio Grande do Norte até a Bahia.
2) A *Jurema afro-urbana*: Trata-se da Jurema como representação dos espíritos dos "caboclos" – "índios" –, dentro de rituais de origem africana, nos centros urbanos, tanto nos Candomblés de Caboclo como na Umbanda.
3) A *Jurema européia-ocidental-urbana*: A urbanização da Jurema através dos rituais do Candomblé de Caboclo e da Umbanda expandiu-se, não necessariamente e somente a partir da Jurema catimbozeira ou umbandista. Nesta última década, dá-se um segundo "descobrimento" do *modus vivendi* nativo, em que se evidencia uma maior curiosidade sobre o que é exótico para a sociedade urbana. Esse movimento pode ser interpretado como parte de uma necessidade

crescente de apropriar-se daquilo que é proibido, ou restrito aos "nativos", pelos grupos de "seguidores" e "simpatizantes" dos indígenas. Neles, a busca é muito mais subjetiva e individual, sem, no entanto, deixar de se remeter a uma estrutura simbólica e concebida como religiosa, mas que não apresenta uma organização religiosa institucionalizada *a priori*. São exemplos disto as inúmeras "vivências" que têm sido organizadas por diversas pessoas, especialmente no Rio de Janeiro e em São Paulo, nas quais membros de comunidades indígenas são convidados a trazer a experiência religiosa nativa para os participantes. Muitas das vezes, tais encontros e oficinas cobram uma quantia razoável de quem quer participar.

Começaremos considerando primeiramente, portanto, uma análise da Jurema "original", ou seja, a dos grupos indígenas do Nordeste.

A Jurema dos Kariri-Xocó[3]

Segundo informações que colhi em trabalho de campo entre os Kariri-Xocó de Alagoas, de 1984 a 1987, Jurema é a divindade protetora e misteriosa que deu origem não só à tribo, mas ao mundo dos seres vivos e dos "encantados",[4] dos quais ela é a Rainha Suprema, ou representante do Ser Supremo, presidindo indiscutivelmente sobre os vivos e os mortos. Assim sendo, a Jurema proporciona sentido à existência, tanto na terra, como no lugar para o qual vão todos os "Juremados" ou "filhos da Jurema", após o final da encarnação terrestre. Ela "desce no terreiro" durante rituais festivos ou em sessões especiais, quando um grupo de seus filhos prepara e ingere a bebida feita das raízes tanto da Jurema branca (*Mimosa verrucosa Benth.*), como da preta (*Mimosa tenuiflora L.*).

Os Kariri-Xocó vivem à beira do Rio São Francisco, a poucos quilômetros da cidade de Colégio, em Alagoas. Trata-se de uma comunidade composta por

---

3. As informações aqui contidas baseiam-se em textos de minha autoria publicados anteriormente e listados na bibliografia.

4. Seres espirituais, espíritos dos mortos. Diz-se também dos que sofreram sortilégios, mas não é este o sentido aqui usado.

vários grupos tribais nordestinos, mas principalmente pelos Kariri, que são dessa mesma região, e pelos Xocó, que escaparam de Sergipe entre o fim do século XIX e o início do século XX, quando estavam sendo perseguidos por "coronéis" usurpadores de terra indígena.

Este povo ainda celebra uma festa que é para eles sagrada e, para os demais, os "de fora da tribo", secreta, que se tornou conhecida atualmente como *Ouricuri*. Esta denominação, proveniente do nome de uma palmeira local, passou a significar não só o território próprio para o ritual, a aldeia sagrada, como também o próprio ritual. Durante este período, os moradores da aldeia Kariri-Xocó, em Colégio, transportam-se integralmente para a aldeia do Ouricuri, localizada no meio de uma mata que esse grupo conseguiu manter como território tribal sacralizado, devido ao "segredo da Jurema". Durante a festa do Ouricuri, a bebida Jurema é preparada, depois de extraída das raízes de uma *Mimosa* (provavelmente da espécie *verrucosa*), e ingerida pelos membros do grupo ali presentes, visto que

> Os indígenas do Nordeste, aqueles que continuam a insistir em tornar reconhecida sua alteridade étnica [...] ainda acreditam saber muito bem como ter acesso aos mistérios do verdadeiro "tronco da Jurema", e firmados nessa fé, continuam a se sentir *índios* de pleno direito (Nascimento 1994, p. 80).

Argumentamos que a Jurema é o centro simbólico da ligação entre o "eu-índio" e a criação desse "eu". A bebida reveladora da criação/criador/criatura é a que, por suas propriedades "secretas", transmudará o *eu-sem-etnia* no *eu-etnia-representada* ou *eu-índio*, ligando o indivíduo e a coletividade ao criador. A Jurema, portanto, auxilia na transformação de uma autoconsciência individual colonizada e, conseqüentemente, prejudicada em sua visão de si, numa consciência de grupo social que se beneficia de um segredo ritual, que lhes confere poderes mágico-simbólicos, assim como uma autenticidade comunitária, fornecendo credibilidade para o indivíduo inserido no grupo e certamente para o grupo como um todo.

A gênese, a origem, desses seres coletivos e individuais com poderes mágicos tem que ser retirada da árvore sagrada e secreta, a verdadeira "árvore da vida", tão decantada nos mitos ancestrais de diversas etnias espalhadas por diferentes regiões do mundo. O Ouricuri, sendo o ritual secreto dos

Kariri-Xocó, ao qual todos os iniciados da tribo dão importância central em suas vidas, confere uma visão diferenciada e enaltecida dos que dele participam. Tem como seu ponto principal a ingestão coletiva do "vinho da Jurema", que se prepara especialmente para as ocasiões rituais e propiciatórias da vida em comunidade, especificamente indígena.

O Ouricuri, portanto, é, acima de tudo, um contrato realizado entre os ancestrais tribais e seus descendentes: é a "obrigação" que os ancestrais e seus filhos – "os filhos de Jurema" – têm entre si e para consigo mesmo, a fim de que o grupo possa se reproduzir econômica, biológica e ideologicamente. O ritual do Ouricuri envolve o renascimento de uma verdadeira nação, sendo uma comemoração muito especial no círculo da vida, quando as gerações passadas se reencontram com as do presente e as do futuro. Através da ingestão da bebida**,** seguidamente acompanhada de dança dos *torés*, as danças sagradas de origem ancestral, os seguidores da Jurema recebem instruções sobre suas vidas, tanto as individuais como a vida coletiva. A festa sagrada que tem lugar no Ouricuri, com suas danças, cânticos e bebidas sacramentadas, é o selo da identidade étnica, estampada no ser de cada um de seus participantes, e dela ninguém pode escapar, se quiser continuar sendo reconhecido como um "índio legítimo".

No entanto, numa ocasião, soube-se que os Xocó, que habitam a Ilha de São Pedro, em Sergipe, "revelaram o segredo", compartilhando o vinho da Jurema com pessoas de fora do grupo de iniciados, no momento em que desejavam, contraditoriamente, afirmar a identidade étnica através do uso da bebida enteogênica.[5] Ou seja, colocaram-se em antagonismo às origens nativas que eles mesmos reclamam, paradoxalmente na tentativa de reorganizar o grupo tribal, restabelecendo a festa sagrada do Ouricuri, em Sergipe. Pois a Jurema indígena dos Kariri-Xocó de Alagoas é sagrada enquanto secreta, e vice-versa, não se prestando a empréstimos ou *fac-símiles*. O segredo revelado

5. Tal fato ocorreu durante uma festa celebrada na Ilha de São Pedro, na qual o então cacique Xocó convidou vários representantes da sociedade nacional (políticos, jornalistas e estudantes) e lhes deu para beber o que eles chamavam de Jurema. Não posso, no entanto, estar certa de que a bebida oferecida aos "estrangeiros" tratava-se da Jurema indígena, mas a questão ultrapassa as propriedades da bebida, pois estamos tratando do terreno puramente simbólico do que significa ter e manter um segredo nativo.

não só desvenda o mistério como ultraja a etnia conquistada nas batalhas, simbólicas e verdadeiras, contra os usurpadores da terra e da vida indígena. A Jurema indígena é rigorosamente secreta, sendo que o conteúdo do vinho da Jurema só é do conhecimento de seus produtores. Como já colocamos em trabalho anterior:

> O segredo Kariri está então relacionado com a idéia de força, ordem e com ser positivo: segredo = força = Kariri-Xocó = +. Esta relação mútua entre plantas e os Kariri-Xocó implica em que um vegetal específico tem que aceitar a pessoa, assim permitindo com que ele/ela se torne em um sonhador.
> [...] Quando a Jurema é compartilhada, o espaço físico conhecido como Ouricuri – onde o ritual tem lugar – é reclamado como seu próprio. Tempo e espaço estão fora do controle da sociedade envolvente que não é Kariri-Xocó. Ao ficarem Juremados, os Kariri-Xocó estão em controle de suas próprias vidas, restabelecendo sua posição no centro do Universo, reforçando suas tradições, que são também re-inventadas (Da Mota 1990, pp. 184-185).

A Jurema também aparece de forma centralizadora no Catimbó,[6] manifestação religiosa muito prevalecente em periferias urbanas e povoados rurais. O Catimbó resulta do amálgama de ritos mágicos oriundos de Portugal e dos nativos brasileiros, mas "que embora esteja bem distribuído pela região Nordeste, tem na Paraíba, particularmente em Alhandra (litoral sul), um reconhecimento público" (Nascimento 1997, p. 12). No Catimbó de Alhandra, a Jurema

> [...] aparece como uma "*cidade*" que designa um determinado arbusto, que leva o nome de um determinado "mestre" que lhe é associado – "*Jurema do mestre Inácio*", ou "*cidade Major do Dias*" –, arbusto ao qual se prestam reverências, através de preces e velas acesas, e se pede licença para extrair de suas raízes a matéria-prima com que se faz a beberagem, igualmente sacralizada (*idem*, p. 20).

---

6. Conhecido popularmente como "baixo espiritismo", já tendo sido amplamente estudado por folcloristas como, por exemplo, Câmara Cascudo.

O Catimbó está muito próximo, tanto nas representações simbólicas quanto no uso da bebida, do ritual indígena. No entanto, as *mesas de Jurema* do Catimbó não estão submetidas às regras de um "segredo", já que dela podem participar quaisquer pessoas interessadas. Isso evidencia mais ainda a função de proteção da identidade étnica/tribal que está embebida no segredo sobre os ritos da Jurema entre os Kariri-Xocó.

Essa função social está obviamente envolvida no que a Jurema significa, em termos internos da cultura, para o povo Kariri-Xocó. Envolve a busca pelo "êxtase" religioso e divinatório, ou seja, a Jurema é sempre um enteógeno que revela a divindade dentro do grupo social e através dos que ingerem a bebida. No entanto, há um fato curioso quanto aos efeitos resultantes do princípio químico ativo existente nas espécies botânicas usadas, já que as espécies variam entre os usuários Kariri-Xocó e os de diferentes tribos. As espécies de *Mimosa* usadas como Jurema são: *Mimosa hostilis*, *Benth*,[7] *Acacia hostitlis*, *Mart.*, *Mimosa nigra*, *Hub.* e *Acacia Jurema*, *Mart.* Todas essas responderiam pelo nome popular de *Jurema preta*. Há, ainda, a *Pithecolobium diversifolium*, *Benth.*, que corresponderia à *Jurema branca*, e a *Mimosa Verrucosa*, *Benth.*, ou *Jurema de Oeiras* (ver Sangirardi Jr. 1983).

Um dos compostos ou princípio ativo dessas espécies que ficaram conhecidas como *Jurema preta* é N, N-dimetiltriptamina. Ora, a droga é ingerida oralmente, que não é a forma mais eficiente de se administrar um agente biológico ativo, pois este tem que passar pelo trato digestivo e suportar as ações do ácido estomacal e das enzimas digestivas. É sabido que as triptaminas são desativadas pela enzima monoamina axidose (MAO) do trato digestivo, sendo necessário o uso de um inibidor da MAO para que se estabeleça o efeito neurológico esperado. Tal efeito, identificado como provocador de visões e de sonhos, surge somente quando se utiliza um outro composto junto com a triptamina, ou seja, quando se possibilita uma sinergia entre a dimetiltriptamina com um outro princípio ativo, que seja inibidor da monoamina axidose. Tal se encontra presente no *Peganum harmala*, usado nos rituais de Jurema em centros urbanos, como, por exemplo, no Rio de Janeiro e em Amsterdã. A combinação das duas plantas forma a composição química que Ott chama de "análogo da ayahuasca", pois contém a mesma composição química encontra-

7. Recentemente, aparece ou é substituída pela classificação de *Mimosa tenuiflora*, *Willd.* (Ott 1994).

da na bebida conhecida como ayahuasca, oriunda da floresta amazônica, e que é extraída das plantas *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis.*

É certo, portanto, que sem o uso de uma outra planta ou substância química, o vinho da Jurema não provocaria, no nível físico-neurológico, as "visões" que seus usuários dizem ter como resultado de sua ingestão. Mas os Kariri-Xocó não revelam que planta seja esta e nem ao menos se realmente usam uma outra espécie botânica junto com as raízes da Jurema. Aliás, nem revelam qual espécie de Jurema estão usando.

Portanto, o "segredo tribal" não fica restrito somente ao campo do simbólico, mas também da química. Muito provavelmente mesclam as raízes da Jurema com outra espécie de planta, mas essa informação está restrita ainda aos "filhos de Jurema", ou seja, aos membros iniciados entre os Kariri-Xocó.

Nascimento (1997, p.10) nos dá uma bela chave exploratória da Jurema-indígena quando declara:

> [...] Não há a menor dúvida quanto ao seguinte: praticamente todos os povos indígenas do sertão nordestino têm nessa(s) planta(s), isto é, na "Jurema", o símbolo focal de uma vasta simbologia, nos termos da qual, entre outros aspectos de sua cosmologia, pensam-se a si mesmos como grupos étnicos distintos da sociedade envolvente, e distintos uns dos outros através do estabelecimento de uma comunicação interétnica baseada em uma linguagem ritual comum [...] Se é certo que as espécies de Jurema são muitas, e possivelmente em número maior do que aquelas até agora identificadas pelos botânicos, a "Jurema", enquanto símbolo sagrado para esses povos indígenas, transcende tal diversidade botânica, integrando-se, como signo lingüístico, em um discurso étnico regional que é indiscutivelmente pan-indígena atualmente, senão desde o século XVII.

A Jurema dos rituais afro-brasileiros

A cabocla Jurema dos "Candomblés de Caboclo" e da Umbanda é geralmente representada com seu chapéu e saia de penas, arco e flecha, indumentária e objetos de uso masculino e não feminino. No entanto, é uma mulher, mais especificamente uma mulher de origem nativa do Brasil: sua

imagem representa como a sociedade nacional interpreta não só a mulher indígena, mas o povo nativo de forma genérica.[8]

Nascimento (1994, p. 92) elabora mais sobre esta representação da divindade Jurema na religiosidade afro-brasileira ao fazer a seguinte análise:

> A Jurema acompanhou a inserção do "caboclo" no Candomblé, sem que houvesse a necessidade de um lugar simbólico que, de antemão, estivesse reservado para ela na estrutura simbólica da "cultura religiosa afro-baiana". Este lugar simbólico pode ser criado através de novas ressignificações, dado que as estruturas simbólicas não são estáticas [...] É preciso [...] buscar compatibilidades simbólicas para compreender como novos elementos simbólicos se encaixam estruturalmente em um novo contexto cultural [...].

Essa verdadeira "ressignificação", no entanto, acompanhou de perto, ou mesmo arremedou, instâncias que fazem parte dos rituais indígenas, tais como o uso de *torés* indígenas, com melodias cantadas em português, e de artefatos supostamente indígenas, tais como o cocar de penas, o arco e a flecha, sem, no entanto, entrar em uso a bebida feita das espécies da *Mimosa*, mas evidenciando que "partindo-se do estudo dos rituais indígenas do Nordeste, percebe-se que os cultos que envolvem a Jurema nas cidades também podem ser remetidos às práticas religiosas dos índios nordestinos" (*idem*, p. 122).

Em outro trabalho, Da Mota e Barros (1990) explicam que a divindade Jurema como representação do índio – ou caboclo – brasileiro, aparece tanto nos *Candomblés de Angola* como nos *Candomblés de caboclo*.[9] Em ambos, há

---

8. Há, inclusive, uma imagem da "cabocla Jurema" dentro de uma foto de um homem que se diz de origem indígena e se chama Kaká Werá, publicada na revista *Isto É* (1999, n° 1555), o que é muito importante notar, pois esta é justamente a representação do índio no imaginário social dos não-índios.

9. "O que se chama de *Candomblé de caboclo* parece subsistir enquanto uma ficção, no melhor sentido da palavra, tanto para o povo-de-santo da Bahia, quanto, e talvez principalmente, para os intelectuais que a incorporaram ao seu jargão. A existência de uma tal categoria, referente a algo que, para dizer o mínimo, não se deixa apreender facilmente pela observação, pode significar mais do que uma simples "designação arbitrária, que só se justifica por visar a maior facilidade possível de estudo", mormente quando seu uso pelo povo-de-santo parece anteceder seu

uma parte do ritual de possessão em que espíritos de caboclos incorporam em seus "filhos", enquanto charutos e vinho da Jurema são trazidos e compartilhados. Este "vinho", no entanto, é preparado de forma diferente do que aquele usado entre os Kariri-Xocó, e não tem como atributo trazer "visões" ou "mensagens" da divindade, visto que a forma de se relacionar com os deuses e os ancestrais mortos se dá no Candomblé através do fenômeno da possessão espiritual, e não pelo uso de enteógenos. Assim sendo,

> [...] As folhas da Jurema são cozinhadas como uma infusão e fermentadas durante alguns dias, juntamente com milho e melado. A poção é colocada em um pote de barro de tamanho largo ou médio e deixada para fermentar por três a sete dias [...] Em algumas casas o milho é substituído por abacaxi, mas o propósito é o mesmo: produzir uma bebida de baixo nível alcoólico e de sabor agradável que irá propiciar um elo entre humanos e encantados (Da Mota e Barros 1990, p. 178).

Note-se bem que o propósito é o mesmo que o dos grupos indígenas, ou seja, o de *religare* – ou re-entrelaçar – os humanos viventes com os deuses e os ancestrais que já se foram. No entanto, vale reforçar o fato de que a bebida serve como catalisador e símbolo da união com o plano do divino. O veículo, ou a atitude de religar, reside nos corpos e mentes dos iniciados que estão incorporando as divindades e os ancestrais, embora se considere que a bebida Jurema amplia a capacidade dos fiéis de se tornarem veículos de comunicação com o plano divino e, inclusive, de receberem as entidades, ou guias espirituais, em seus corpos. O vinho indígena traz ancestrais e divindade(s) através das visões que ele supostamente propicia[10] que, aí sim, é veículo, mensageiro e símbolo grupal. Por outro lado, não existe no Candomblé a ênfase sobre um "segredo", visto que a bebida é compartilhada inclusive com a audiência de não iniciados. Além disso, não existe necessidade de um segredo que garanta uma sobrevivência cultural e espiritual de uma comunidade em perigo de extinção, como no caso indígena.

---

emprego pelos intelectuais (Nascimento 1997, p. 2).

10. Assim supomos, porque não temos a fórmula certa da bebida, a qual nos possa dar a certeza de que a mesma agiria no sistema nervoso central produzindo alterações perceptivas.

Quanto à identidade de um grupo, a Jurema dos Candomblés e da Umbanda é a "cabocla-índia", que traz consigo a marca de todos os grupos indígenas brasileiros. Ela é chamada, descrita e adorada em vários "pontos" – ou cânticos sagrados da Umbanda –, sendo que alguns parecem ser derivados diretamente dos *torés* – também cânticos e danças sagrados – dos grupos indígenas nordestinos. Jurema é a versão que o "povo-de-santo" tem sobre um índio genérico, bastante semelhante àquela pertencente ao imaginário da sociedade nacional em geral. No entanto, há uma diferença importante: o "índio" dos cultos afro-brasileiros tem força e poderes mágicos *também*, podendo transferi-los a seus adeptos e aos "filhos" escolhidos que os incorpora. Nascimento pergunta, então, por que não imaginar um encontro histórico, se não de etnias perfeitamente constituídas e delineadas, pelo menos de etnias em seus respectivos processos de constituição simbólico-organizacionais? E argumenta que,

> De um lado, teríamos uma etnicidade indígena latente, traduzida em uma linguagem ritual já bastante bem delineada ao termo do século XIX, vinda do sertão nordestino para os centros urbanos, inclusive Salvador, juntamente com seus portadores, os "caboclos", praticamente expulsos do campo. De outro, teríamos uma etnicidade "negra", forjada no seio da escravidão, bem como nas diferentes formas de resistência a esta última, traduzida e expressa também em uma linguagem ritual, cujos portadores acabaram igualmente lançados no meio urbano, expulsos das terras de seus antigos senhores, especialmente após a abolição (Nascimento 1997, p. 2).

A Jurema, enquanto culto e também enquanto representação, nesse sentido, seria o *locus* do encontro entre os descendentes de nativos africanos e brasileiros, um local simbólico e ritual, onde se daria a mescla não de raças, mas sim de etnias e ideologias religiosas. Cumpriria, assim, seu destino social de marcar um grupo ou mais grupos sociais como adeptos de uma divindade, ou ancestral significativo, e portadores de uma identidade especificamente religiosa, mas também – no caso dos descendentes de nativos brasileiros – étnica.

A Jurema européia-urbana

Em 1998, a pesquisadora Yatra W. M. da Silveira, que residia então na Holanda, nos fez a seguinte comunicação sobre seus trabalhos naquele país:

> O trabalho com a Jurema dentro do continente europeu começou na Holanda e cobre uma vasta área de pesquisa. Usamos a Jurema (*Mimosa hostilis* Benth.) junto com o *Peganum harmala* em nossos rituais. Estes rituais foram adaptados à cultura daqui para que possamos atender às necessidades locais, assim como incluir a população dos jovens que não se integram de maneira alguma aos rituais tradicionais das igrejas, os quais apresentam estruturas rígidas e permitem pouca liberdade de expressão (Silveira 1996, comunicação pessoal).

De acordo ainda com as informações particulares de Silveira, as quais aqui são divulgadas, o uso ritual da Jurema chegou à Europa (Holanda e Espanha) no início de 1996, com a Fundação "Friends of the Forest", a qual tinha um projeto de pesquisa sobre o uso de drogas, rituais e agentes farmacológicos, intitulado "Ethno-pharmacological agents & rituals and drug dependency treatment research", do qual Silveira participava ativamente. Com esse intuito, a fundação passou a organizar rituais abertos ao público e assim seus pesquisadores estudavam o uso da substância ativa da Jurema nas áreas médica e psíquica.

Verifica-se de imediato a apropriação do saber sobre o "vinho da Jurema" para atividades rituais de jovens europeus, mas com fins diferentes daqueles do uso da Jurema entre seus supostos iniciadores, que são os povos indígenas do Nordeste brasileiro. Temos que pensar primeiro se o grupo que usa a Jurema na Europa é o que pensamos como "comunidade", ou seja, se possui um *modus vivendi* em comum, um mesmo espaço geográfico onde habita, uma mesma experiência e identidade estruturadas internamente para formar um todo único. Parece-nos que essa experiência européia envolve uma apropriação do ritual supostamente secreto, da bebida e do imaginário religioso brasileiro para outros rituais que estão longe, no sentido simbólico, do contexto indígena nativo do Brasil, ao mesmo tempo em que o adapta a um outro contexto social e político. Parece-me um tipo de experiência que busca forjar uma nova identidade social para seus usuários, já que se trata de re-estruturar a experiência com drogas dos que se envolvem com os rituais com a Jurema. Uma identidade extraída da busca por uma versão que acreditam ser "mágica" da vida e também do despertar de uma consciência desenvolvida através de experiências "psicotrópicas", embora com fins declaradamente terapêuticos.

Não me cabe aqui, enquanto cientista social, comentar sobre a propriedade ou não desta utilização (em que pese o fato de ser eminentemente terapêutica) da bebida Jurema. A proposta é analisar o movimento de dispersão, inclusão e exclusão de um elemento cultural prenhe de significado e que comprovadamente é capaz de propiciar – se for usada a combinação certa de ingredientes para a bebida – transformações em nível neurológico, as chamadas "visões" ou "mensagens", que resultam do uso de um enteógeno. Na experiência européia a Jurema toma seu caráter de agente de cura, tanto psíquica como espiritual. Assim informa Silveira:

> Para atender as necessidades individuais, a Fundação integrou nos rituais não só a expressão de culturas e sistemas de crenças variados, como também a expressão da cultura local, adotando sua música e maneira de expressar, dando espaço para explorar e desenvolver a espiritualidade com sutileza, sem impor nenhum dogma. O público é de uma faixa de 20 a 50 anos, prevalecendo os mais jovens [...] Estas pesquisas são levadas ainda mais adiante, colocando ênfase no tratamento de adição de drogas através destes elementos etnofarmacológicos, com bastantes dados positivos [...] Neste momento, existe um movimento universitário unindo nove universidades, sendo cinco na Europa (Holanda, Espanha, Alemanha e Bélgica), e quatro na América do Sul, duas no Brasil, Bolívia e Peru. O movimento deu entrada a uma petição junto à comissão Européia, pedindo fundos para dar início ao Projeto Alpha, que tem como fins investigar o tratamento de dependências de drogas através de agentes e rituais etnofarmacológicos (Silveira 1996).

O "fenômeno social Jurema", portanto, ganhou uma nova "cara", ou seja, uma outra face e propósito além dos que já possui em território brasileiro. Sofreu, ou enriqueceu-se com uma transformação na sua rota dentro do imaginário social universal. Nesse ritual urbano, característico da classe média e alta do chamado primeiro mundo, é a estrutura química, os princípios farmacológicos que ganham uma importância crucial, talvez se sobrepondo à imagem de Jurema como indígena, cabocla, africana, divindade criadora de etnias e grupos sociais sobreviventes da colonização. Cabe aqui pensar que

> Elementos simbólicos ganham significado em função não apenas da estrutura simbólica interna a uma determinada comunidade religiosa, mas também em função da sua comunicação, por oposição, com as demais comunidades com as quais está em interação social (Nascimento 1994, p. 117).

Gostaríamos de argumentar que a Jurema, com toda sua carga simbólica e mágica, atende a uma necessidade de "comunitas" em centros urbanos onde as pessoas tendem ao isolamento, como no caso europeu, devido às suas trajetórias profissionais e ao próprio modo de viver da urbe, principalmente nas grandes metrópoles mundiais. O cenário social quase sempre é matizado pelo individualismo consumista e a competição capitalista. A religiosidade ocidental, presa ao Judaísmo e ao Cristianismo, reinventa-se a partir da retomada da necessidade do "êxtase" religioso, necessidade esta que Weil (1972) coloca como universal e primordial, existente em todos os grupos sociais humanos.

A Jurema seguiu em sua diáspora pelo mundo, talvez recruzando mares, visto que não nos é possível saber com certeza se ela não foi originalmente trazida da África, ou até mesmo de Portugal, já que ela aparece como beberagem e personagem central em ritos religiosos de origem africana e portuguesa. Concomitantemente à experiência na Europa, também na cidade do Rio de Janeiro algumas pessoas utilizam a Jurema, em rituais comunitários, evidenciando a adaptação de seu uso a novos contextos. O que sabemos é que se mesclam as raízes de uma *Mimosa* com as folhas do *Peganum.* Essas pessoas recebem orientação de um pesquisador que esteve entre grupos indígenas nordestinos – mas não os Kariri-Xocó –, e que recebeu o conhecimento do uso e da fórmula da Jurema diretamente desses índios.

Parece-nos que tais grupos, assim indiretamente orientados pelo modo de vida e ritualística indígena, por uma autoconsciência afirmativa, revestem-se de um sentido religioso, constituindo-se em entidades quase religiosas e supostamente com fins curativos do espírito e, na concepção holística da cura, do corpo também. No entanto, para afirmarmos qualquer coisa a mais, teríamos que realizar um trabalho de campo que nos permitisse chegar a alguns pontos analíticos e a tecer comparações com o uso da Jurema mais "tradicional", ou seja, a forma como se prepara e se reparte a bebida Jurema entre os povos indígenas. Mas, pergunto-me: será que tanto em Amsterdã como no Rio de Janeiro os usuários da Jurema estão desenvolvendo um "segredo"? Se isto estiver acontecendo, parece-nos, também,

dentro do pouco conhecimento que temos sobre tais rituais, que se trata de um "segredo" que fica paradoxalmente em aberto, pois é revelado mesmo para os que não são membros diretos do segmento social envolvido nos rituais. Ou seja, busca-se a inspiração e motivações oriundas de rituais secretos exatamente para desvendar aquilo que, de acordo com o pajé Kariri-Xocó, "só tem poder enquanto permanece secreto". Conseqüentemente, o poder mágico do ritual nativo – ou o poder que se considera "mágico" – é transformado para se adquirir uma identidade alternativa, constituída assim através do uso da Jurema – mas que estará inevitavelmente despojada da tradição milenar – dentro do cenário urbano do uso e posse de drogas com propriedades psicotrópicas. Embora se manifestem as transformações devidas e que se percam vários elementos dos antigos rituais, acredito ainda que o "complexo ritual da Jurema", em todas suas manifestações, permite a busca pelo "eu", a autoconsciência que afirma o ser (*self-consciousness*), do elemento nativo pelo próprio indígena, assim como do "branco" ocidental, europeu, urbano, por si mesmo. Nessas buscas, encontros nem sempre marcados, e vivências de visionários, acontece o que nos parece ser não só uma contraposição, como possível interpenetração de identidades sociais e individuais, que estão sendo continuamente construídas em base a uma tradição resgatada e reinventada.

A Jurema é uma representação do "branco", do afro-brasileiro, e do europeu sobre o "índio": ser imaginário e imaginado, assim como do "índio" sobre si mesmo. Podemos encontrar paralelos e paradoxos nessas imagens de Jurema, exótica cabocla de chapéu e saia de penas, ressonando entre cânticos e ritos, numa busca constante pela afirmação étnica e por um segredo que propicie poder àqueles que foram marginalizados pela sociedade dominante. Nesse movimento social é que se encontra o cerne do "eu-indíviduo", este ser particular e idiossincrático, que se constitui a partir do, e inserido no, "eu-dentro-da-comunidade". Isto é, uma autoconsciência que explica o indivíduo como pertencente a um grupo com o qual compartilha uma bebida visionária, além do que identifica e marca o próprio grupo, afirmando sua origem étnica, reiterando a autoconsciência grupal.

Referências bibliográficas

CAMARGO, M. T. L. de A. (1988). *Contribuiciones a los estudios etno-farmaco-botánicos de especies vegetales usadas en los ritos afrobrasileros*. Caracas: Universidad Catolica Andres Bello.

COHEN, A. P. (1995). *Self-Consciousness: an alternative anthropology of identity.* Londres e Nova York: Routledge.

DA MOTA, C. N. (1990). "Jurema and Ayahuasca: dreams to live by", *in:* D. A. POSEY e W. OVERALL (orgs.), *Ethnobiology: implications and applications.* Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, vol. 2, parte F, pp. 181-190.

_____. (1997). *Jurema's children in the forest of spirits: ritual and healing among two Brazilian indigenous groups.* Londres: Intermediate Technologies Publications.

DA MOTA, C. N. e J. F. P. BARROS (1990). "Jurema: black-indigenous drama and representations", *in:* D. A. Posey e W. OveralL (orgs.), *Ethnobiology: implications and applications.* Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, vol. 2, pp. 171-180.

MATA, V.C. (1989). *A semente da terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado.* Tese de doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional.

NASCIMENTO, M. T. de S. (1994). *O tronco da Jurema. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri.* Dissertação de mestrado em Antropologia, UFBA.

_____. (1997). *A Jurema: das ramas até o tronco. Ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa.* Salvador. (Trabalho baseado em tese de mestrado do mesmo autor.)

OTT, J. (1994). *Ayahuasca analogues: pangaean entheogens.* Kennewick: Natural Products Co..

SANGIRARDI JR. (1983). *Os índios e as plantas alucinógenas.* Rio de Janeiro: Alhambra.

SCHULTES, R. E. e A. HOFFMAN (1973). *The botany and chemistry of hallucinogens.* Springfield, Illinois: Charles C. Thomas.

_____. (1987). *Plants of the Gods: origins of hallucinogenic use.* Nova York: Alfred Van Der Marck Editions.

SILVEIRA, Y.W. Comunicação pessoal, 1996.

WEIL, A. T. (1972). *The natural mind: a new way of looking at drugs and the higher consciousness.* Boston: Houghton-Mifflin.

Kariri-Xocó em dança no Ouricuri – Porto Real do Colégio, Alagoas. (Foto: Rodrigo Grünewald)

SUJEITOS DA JUREMA E O RESGATE DA "CIÊNCIA DO ÍNDIO"[1]

Rodrigo de Azeredo Grünewald[2]

Introdução

Sujeitos da Jurema ou sujeitos das Juremas? Embora já se tenha há muito determinado que o termo *Jurema* designa várias espécies de plantas dos gêneros *Mimosa*, *Acácia* e *Pithecelobium* (Sangirardi Jr. 1983), estou interessado aqui com o sentido singular expresso como sinônimo de uma bebida mágica ou mística. Mas seria uma bebida ou seriam várias bebidas? Esta indagação é também relevante na medida em que são várias as beberagens que se fazem sob o nome Jurema. Além disso, em cada um desses espaços sociais onde a beberagem é produzida (e mesmo em alguns sistemas de crenças onde não há a bebida), a Jurema apresenta representações variadas. Mas em todos esses lugares é referenciada como força espiritual única. Por fim, como ela se metamorfoseia e se apresenta sob aspectos variados, é interessante apontar sua vitalidade social (e espiritual), sua capacidade de se fazer presente em

1. Agradeço a Beatriz C. Labate pelo criterioso trabalho de revisão e sugestões a este texto.

2. Professor Adjunto de Antropologia do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba.

diversos contextos, desde sistemas de cultos institucionalizados até experimentalismos urbanos contemporâneos.

Pelo termo "complexo da Jurema", Da Mota e Barros (1990 e 2002)[3] referiram-se a um aspecto específico do entrelaçamento das culturas indígena e africana: "um conjunto de representações que envolvem concretamente plantas chamadas Jurema e as concepções que sobre elas recaem. Este complexo é uma demonstração da mescla e troca entre sistemas de crença, sistemas de classificação botânica, representações e epistemologia" (Da Mota e Barros 2002, p. 19). De forma semelhante, usarei no presente texto a bebida Jurema como fio condutor da investigação/argumentação, mas todos os aspectos considerados pela expressão "complexo da Jurema" serão relacionados às bebidas de que tratarei.

A Jurema no chamado Catimbó foi estudada nas décadas de 1930 e 1940 – inclusive por uma Missão de Pesquisas Folclóricas em 1938 (Carlini 1993) –, e depois a partir da década de 1970, mas de forma menos sistemática. Já a Jurema entre os índios da região Nordeste, embora tenha sido estudada nas décadas de 1930 e 1940, ganhou maior projeção a partir da década de 1980. Outros sujeitos da Jurema aparecem apenas de maneira esporádica em trabalhos que não a tomam por objeto de investigação, mas que se referem a ela como elemento presente nos contextos analisados.

Aqui não se busca, no entanto, sistematizar minuciosamente as características de cada um dos conjuntos simbólicos onde a Jurema se insere, mas apontar seus sujeitos e determinar o *status* da Jurema para eles. Vale adiantar que ênfase especial será dedicada à "ciência do índio" do nordeste do Brasil, na medida em que o índio é considerado o sujeito fundador do conhecimento xamânico sobre a planta e sua bebida. De fato, se há muitos sujeitos da Jurema, os índios do Nordeste são os depositários da ancestralidade buscada desde as religiões extáticas brasileiras como o Catimbó, a Umbanda e o Candomblé de Caboclo, até pelos experimentadores pós-modernos. Por uma questão de intimidade, utilizarei principalmente o caso Atikum para ilustrar as considerações acerca do objeto aqui traçado.

Cabe ainda mencionar que a Jurema vem ganhando notoriedade avassaladora nos últimos dez anos, embora continue muito pouco estudada em termos farmacológicos, terapêuticos (psicológicos) e socioculturais, tendo em

3. Ver, também, o texto de Da Mota, neste volume.

vista o potencial que o complexo plantas-bebidas-símbolos pode despertar para várias áreas do conhecimento.[4] No caso da antropologia, convido os colegas a darem maior atenção às dinâmicas das apropriações contemporâneas dessa planta. Labate (2000), em trabalho pioneiro, ao abordar alguns sujeitos contemporâneos da ayahuasca, já apontou para possibilidades de investigação da transmutação da Jurema em contextos metropolitanos contemporâneos. Mais recentemente, Albuquerque (2002) aprofundou esta questão ao se dedicar a uma contextualização dos vários sujeitos da Jurema. Neste artigo, pretendo avançar ainda mais a investigação quanto às dinâmicas presentes nessa atualização, a partir da percepção de formas de *resgates da Jurema* que estão em processo na atualidade.

Na medida em que eu próprio faço uma Jurema "transmutada",[5] desde o carnaval de 1997, e conheço pessoas do meio de pesquisas espirituais com plantas sagradas, lançarei mão de minhas próprias percepções subjetivas e objetivas de experiências com a Jurema para ilustrar algumas apropriações pós-modernas da planta. Se tenho escrito objetiva e externamente sobre a Jurema desde 1990, hoje assumo outra posição de enunciado discursivo ao privilegiar uma retórica de pesquisador-usuário da planta, na medida em que este posicionamento metodológico favorecerá a exposição de certos dados.

Das Juremas indígenas à sua disposição religiosa

Sabe-se que as Juremas são encontradas em boa parte do território nacional como também em outros países como México, quase toda América Central, Oriente Médio, norte da África etc. Recebendo nomes diferentes nesses

---

4. Inclusive na área médica. Uma vez, um pesquisador de química da Universidade Federal de Alagoas me procurou pela *internet*, buscando dados sobre os efeitos físicos de quem tomava Jurema. Sua hipótese de trabalho era que esta planta possuiria efeito de profundo relaxamento muscular, atuando em camadas bem profundas onde só um bom massagista conseguiria dissolver enrijecimentos ou nós no sistema nervoso-muscular. Já na Universidade Federal de Sergipe, o pesquisador e professor Ângelo Roberto Antoniolle sugere que a atuação da Jurema junto ao cérebro pode permitir não só um melhor conhecimento do funcionamento do cérebro e, conseqüentemente, de como tratá-lo, como também que a composição da planta seria muito superior a medicamentos alopáticos no combate a dores de cabeça, enxaquecas, depressão e promoção de maior satisfação e bem estar com a vida.

5. Para usar expressão de Labate (2000).

lugares, essas plantas parecem compor um grande complexo etnobotânico, embora dados relativos aos usos tradicionais nesses lugares sejam praticamente inexistentes[6] (ou pelo menos não sistematizados academicamente), a ponto de não fornecer um campo a ser explorado até o momento. A grande referência ao uso tradicional da Jurema é mesmo no Brasil, mais especificamente no semi-árido do Nordeste e com destaque para a chamada Jurema Preta, designação que é ainda aplicada a várias espécies de plantas. Como notou Lima (1946), existem várias Juremas pretas. A de uso mais recorrente seria a espécie *Mimosa tenuiflora* (Willd.) *Poir.*, antigamente classificada como *Mimosa hostilis Benth.*

Pouco se pode inferir sobre os usos das Juremas pelos nativos do Brasil à época da chegada dos colonizadores portugueses, além da idéia de que, pelo menos uma das espécies era usada ritualmente pelos grandes grupos Jê[7] e Kariri. Infelizmente, os missionários que mais podiam ter contribuído para o atual entendimento da Jurema entre os nativos não especularam sobre o assunto, aparentemente numa estratégia de criação de silêncio (Trouillot 1995) sobre o processo de produção histórica da catequização indígena no Nordeste. Ou talvez os próprios nativos não mostraram sua planta ritual/sagrada aos missionários e outros atores não-indígenas. O que não quer dizer que a Jurema não tenha se difundido entre os próprios grupos indígenas antes e durante a colonização.

Andrade e Anthony (1999) mencionam em uma breve nota o conhecimento da Jurema no século XVI. Seguindo citação de Huehve, afirmam que a planta/bebida era também chamada de *Geremari*. De acordo com Lima (1946), Jurema é palavra de origem tupi e designativa de "espinheiro". Jurema viria de *iu-cema*, sendo que *iu* designa "espinho" e *cema* (depois *rema*), partícula de agrupamento para formar substantivos coletivos.[8] Mas se o nome vem do Tupi, não é, como sabemos, deste grupo que vem o uso tradicional (ou, pelo menos, pioneiro) dessas plantas. Se os Tupi a utilizavam, era de modo esporádico e não constituindo cerimonial obrigatório – pelo que Lima (1946) presume a

---

6. O que mais se relata, principalmente no caso do México, é o uso tradicional da planta para queimaduras, lesões na pele, eczemas, abrasões ou infecções, dada sua ação cicatrizante e antimicrobiana (Souza 2002).

7. Os "Tapuias" dos antigos escritores.

8. Segundo Lima (1946, p. 56), também entre os Fulni-ô, Jurema no léxico nativo viria também de um monossílabo *lê* ou *lhâ*. Como *cotha* significa "vinho", "cachaça", *cotha-lhâ* seria "vinho da Jurema".

partir da ausência de referência a esta bebida pelos cronistas. O fato de a planta/bebida ter se difundido com um nome Tupi se deve ao fato de que esta língua provavelmente foi a de maior serventia na difusão e síntese cultural indígena no Norte-Nordeste.

Mas só no século XVIII começaram a aparecer menções mais diretas sobre os usos da Jurema. Segundo Cascudo, em dois de junho de 1758, um índio chamado Antonio, "que se diz supersticioso", morreu na cadeia de Natal (Rio Grande do Norte), onde estava preso depois de capturado em ação policial contra os índios Mopibû, que fizeram o "adjunto da Jurema" (Cascudo 1937, p. 89).[9] Ainda no século XVIII, destaca-se informação do vigário geral do rio Negro, José M. de Noronha (citado em Lima 1946, pp. 59-60), de que feiticeiros indígenas Amanajoz, no estado do Pará, usam a raiz da Jurema para fazer bebida narcótica. Tanto essa informação de Noronha quanto outra de Baena (também citada em Lima 1946, p. 60) com relação ao uso discutível da Jurema no Amazonas, podem encontrar algum respaldo se levarmos em consideração os fluxos migratórios de índios nordestinos.

Para Nascimento (1994, p. 53), por exemplo, "esses Amanajós são, provavelmente, os *Amanayé*, que o mapa etno-histórico de Nimuendaju (1987 citado em Nascimento 1994) localiza desde as fronteiras que separam o Piauí do Maranhão, em cerca de 1760, até as proximidades do rio Tocantins, no Pará, já no século XIX – o que parece indicar um movimento de fuga. O fato de pertencerem lingüisticamente ao tronco Tupi reforça a sugestão acima de trocas culturais pré-contato com os 'tapuias'[...]". Lima acha plausível a idéia de uma difusão da Jurema a partir dos Jê e dos Kariri do Nordeste, passando pelo Tocantins e chegando ao longínquo Japurá, no vale amazônico. Principal-

---

9. Vale sugerir que a Jurema foi combatida durante a catequese indígena, quando os aborígines da região Nordeste eram aldeados em missões. Esse combate ideológico parece ter se estendido a juremeiros de uma maneira geral até a primeira metade do século XX, pois, como informa Sangirardi Jr. (1983, p. 200), "as reuniões de culto em que bebiam Jurema era chamada antigamente de *adjunto da Jurema* e designava prática supersticiosa, com artes do demônio e, como tal, os seus adeptos estavam sujeitos às penas da lei". Barbosa (1995), por sua vez, narra o caso de um líder Kambiwá que, na década de 1930, foi preso, torturado e morto pela polícia de Inajá (Pernambuco), a partir de denúncia da prática de toré. Segundo esse autor, seria comum escamotear conflitos fundiários no sertão nordestino sob acusações de prática de catimbó ou xangô.

mente quando se pensa não na Jurema como designativa de um determinado vegetal, mas com referência a uma bebida mágica. Com esse nome Tupi, uma bebida parece ter sido encontrada em vários grupos indígenas desde o litoral do Nordeste (por hipótese, teria sido usada pelos Potiguara e, presumo, também pelos Tabajara, ambos grupos Tupi do litoral paraibano) até o Amazonas. Lima aponta duas hipóteses para a "penetração do vinho da Jurema no vale amazônico": a) como os Tupi foram encontrados pelos portugueses em fluxo migratório, não se sabe da difusão da Jurema neste âmbito; b) outra possibilidade "é a de ter sido tal bebida levada para ali pelos indígenas nordestinos que acompanharam os luso-brasileiros na luta contra os franceses" (Lima 1946, pp. 65-66). De qualquer forma:

> As vias de acesso do cerimonial da Jurema e a utilização do "vinho" entre as populações indígenas do Amazonas em épocas pré e pós-coloniais não são hipóteses inaceitáveis, principalmente se se medita sobre o fato das migrações indígenas em busca da "Terra onde não se morre", algumas das quais ocorreram historicamente.
>
> A difusão de um elemento *dionisíaco* de cultura como a Jurema teria de ser muito ampla, ultrapassando mesmo os limites geográficos da espécie botânica porque o caboclo juremeiro não esqueceria jamais os transportes deliciosos que uma vez experimentou. E em suas noites melancólicas ao redor da fogueira, ele havia de contar aos seus novos irmãos das terras-sem-Jurema, o que era a Jurema – uma árvore sagrada capaz de fazer ver "muita coisa bonita mandada por Deus" [...] (*idem*, p. 67, destaque no original).

Apesar da difusão da Jurema, a repressão policial ao seu uso constituiu um fato marcante – e aparentemente mais por intolerância religiosa do que por precaução quanto aos perigos decorrentes da ingestão de um entorpecente (*ibidem*, p. 68). Os juremeiros foram sempre perseguidos e tiveram que conservar suas práticas em segredo. Caso clássico é a citação de Henry Koster[10] sobre conversa que travou, em 1816, no litoral norte de Pernambuco sobre sessão ritual de índios, muito provavelmente Tupis:

---

10. Koster, inclusive, relata a presença da Jurema entre os Potiguara da Baía da Traição – litoral norte da Paraíba.

> Um engenho próximo ao meu era ocupado por uma família de pardos muito unidos com vários índios, embora não contasse entre seus membros um só indivíduo daquela casta. Quando os chefes das diferentes famílias se ausentavam as moças reuniam-se para brincar. Certo dia uma jovem índia levou uma companheira até a choupana em que moravam os pais. Esta [...] interrogou a índia acerca de umas cabaças que viu dependuradas na parede e a índia parecendo assustada disse: "não olhe para esse lado; aquilo são 'maracás', que meu pai e minha mãe guardam sempre no baú, mas de que hoje se esqueceram"; apesar deste pedido, a moça pegou uma das cabaças e balançou-a, notando que continha seixos, bem como todas tinham azelhas e um molhe de cabelos na parte superior, sendo além disso extraordinariamente polidas [...] Pouco tempo depois diversas mulatinhas resolveram espreitar os índios, que, sabiam, costumavam dançar muitas vezes nas choupanas a portas fechadas, o que além de ser fora de uso, era sobretudo incômodo, porque tal exercício é mais agradável ao ar livre [...] As cabanas eram construídas de palha de coqueiros, e as meninas abriram nelas uma brecha pela qual podiam ver o que se passava no interior. Um enorme vaso de barro estava colocado no centro da cabana e os assistentes, machos e fêmeas dançavam ao redor. De quando em quando passavam o cachimbo uns aos outros. Ouviram uma indiazinha contando a outra que uma noite mandavam-na dormir à casa do vizinho porque o pai e a mãe tinham de beber "Jurema". Esta bebida, dizem, é extraída de uma erva muito comum, porém nunca pude resolver um índio a mostrar uma e quando um indivíduo dessa raça me afirmava não conhecê-la, o seu ar desmentia-lhe as palavras (Koster, *apud* Lima 1946, p. 57).

É justamente nesse contexto de contato de índios com negros no litoral (embora no interior a mistura de índios com negros também tenha sido fundamental para a atual feição da Jurema indígena) que parece ter emergido mais uma forma de prática mágica com a bebida Jurema. Nascimento nota, inclusive, que esse seria o relato mais antigo sobre a Jurema. Segundo ele, as "relações estreitas que passaram a manter negros e índios submetidos ao mesmo sistema de dominação, o que sugere trocas culturais que poderiam explicar a presença, mais tarde, dos ritos da Jurema no interior dos candom-

blés e xangôs do todo o nordeste, bem como a existência dos 'torés misturados' de Alagoas e Sergipe, onde se presencia uma curiosa composição de elementos entre o Toré e o Candomblé" (Nascimento 1994, p. 54).

Antes de entrar mais fundo na questão da Jurema nas religiões afro-brasileiras, vale ressaltar que essa região mencionada por Koster parece marcar o início de novas práticas com a Jurema através de sujeitos individuais que se afastaram de um modo indígena de utilizar a bebida e partiram para uma série de inovações, configurando uma forma não-indígena (e até urbana) de xamanismo. Dezenas de quilômetros ao norte do local do episódio descrito por Koster, e ainda no final do século XIX, havia um aldeamento de índios (Tabajara, ao que parece) no município de Alhandra (estado da Paraíba). Ali, em frente mesmo ao cruzeiro da igreja matriz, os índios costumavam dançar e beber Jurema, guiados pelo pajé e regente dos índios, Inácio Gonçalves de Barros. Este tinha uma irmã (a índia Maria Gonçalves de Barros), conhecida por Maria do Acais, a quem ele ensinou o preparo da Jurema. Inácio teve também uma filha (Maria Eugênia Gonçalves de Barros[11]), que também ficou conhecida por Maria do Acais (chamada pelos familiares de "Maria do Acais segunda"). Esta segunda Maria do Acais teria realizado algumas modificações nos rituais: principalmente, ela retirou a mesa de Jurema, que se punha no chão, e a passou para uma mesa branca; ou seja, a Jurema deixou de ser servida em cima de uma toalha colocada no chão para ser colocada sobre uma mesa e servida numa bacia de porcelana chamada "princesa". Os copos foram também chamados de "príncipes" e havia ainda a presença dos cachimbos, maracás e de bebidas alcoólicas. A forma como fazia a bebida Jurema era muito semelhante a dos índios, mas com uma ênfase muito exacerbada nos "mestres" (espíritos de juremeiros já presentes nos trabalhos indígenas conduzidos por Mestre Inácio), que passam a nortear todo o trabalho espiritual e que eram invocados através de suas "linhas", isto é, seus cantos privativos.[12]

---

11. O falecido mestre de catimbó, José Ribeiro, do Rio de Janeiro, curiosamente afirma ter sido iniciado em Alhandra pela Mestra Maria Rodrigues da Silva, mais conhecida como Maria do Acais (Ribeiro 1991).

12. Segundo o caderno que a Sra. Maria das Dores da Silva Guimarães (neta da segunda Maria do Acais) me passou, com as linhas de mestre da avó, a abertura do ritual se dava com as linhas: "Sinal da Cruz, Nas Horas de Deus Amém e Senhores Mestres". Depois destas, as linhas variavam de acordo com o(a) Mestre chamado(a).

Além da Maria do Acais, vários outros juremeiros emergiram nesse contexto mágico de Alhandra:[13] xamãs quase-urbanos, que individualmente recebiam pessoas com problemas empregatícios, amorosos, de saúde etc. Essa transformação do rito coletivo dos índios para um suposto xamanismo individual, e com a Jurema voltada para questões mais urbanas, coincide também com a dispersão dos índios em lotes doados por Dom Pedro II pela região, o que provavelmente desvinculou o uso da Jurema do viés étnico.[14] Essa nova forma de xamanismo com a Jurema no Nordeste começou, e não se sabe por que, a ser chamada de *catimbó*, termo muito empregado para designar feitiçaria de uma maneira geral na região.

Segundo Da Mota e Barros, "a palavra 'catimbó' possivelmente significa 'cachimbo', referindo-se mais exatamente ao fumo – *petun* – usado pelos indígenas para propiciar um estado de proteção espiritual e de êxtase divinatório, colocado no cachimbo do 'mestre' ou pajé, com o qual se defumava as pessoas presentes" (Da Mota e Barros 2002, pp. 24-25). Já para Bastide, catimbó (ou *cachimbó*) "não passa da antiga festa da Jurema", que se transformou através das "camadas inferiores da população do Nordeste" (Bastide 1945, p. 205), gerando, inclusive, um "esboço de mitologia". Segundo este autor,

> Os índios não conheciam antigamente as virtudes miraculosas da Jurema; antigamente, isto é, antes do nascimento de Deus. É porque então a Jurema era uma árvore como todas as outras. Mas quando a Virgem, fugindo de Herodes, no seu êxodo para o Egito, escondeu o menino Jesus num pé de Jurema que fêz com que os soldados romanos não o visse, imediatamente, ao contato com a carne divina, a árvore encheu-se de poderes sagrados.[15] Assim, a força da Jurema não é uma força material, a do suco da planta, e sim uma força espiritual; a dos espíritos que passam a habitá-la (*idem*, pp. 207-208).

Em síntese, para Bastide, o transe no catimbó[16]

---

13. Para aprofundamento no contexto da Jurema dessa região, ver Vandezande (1975).

14. Esse processo já foi analisado por Bastide (1945).

15. E assim, "a árvore é a encarnação da verdadeira ciência". E a "iniciação torna-se uma iniciação vegetal, a do segredo da bebida mágica. O catimbozeiro pode muito bem dar um revestimento cristão às origens do seu cultuo, mas sabe que essa ciência lhe foi ensinada pelo índio" (Bastide 1945, p. 208).

16. E perceba-se bem a divulgação da Jurema nesse culto, pois à época da pesquisa de

> [...] é produzido por processos físicos, pela intoxicação, em parte com fumo e sobretudo com a Jurema. A ação desta última é de natureza alucinatória, segundo os que costumam bebê-la; "dir-se-ia que uma película passa diante dos olhos"; "visita-se um país extraordinário", "entra-se no reinado dos encantados", são alguma das afirmações que recolhi e que não deixam lugar a dúvidas sobre os efeitos da Jurema (*idem*, p. 218).

A neta da segunda Maria do Acais, Maria das Dores, conta que sua avó tinha o poder de conduzir as pessoas "ao encanto": essas ficavam de um jeito que "pareciam que estavam dormindo", mas que "por dentro" eram "muitas imagens" e a percepção de "muitas coisas de outros mundos". Fazia isso geralmente nas sessões com Jurema,[17] embora Maria das Dores afirme que Maria do Acais podia "levar as pessoas ao encanto" sem servir a Jurema a elas, pois que bastava a força imanente da presença da bebida.

Por fim, para Bastide:

> A ingestão da Jurema permite ao descendente do pajé viajar pelo mundo do sobrenatural, que é concebido como um outro mundo natural, com seus seres encantados que se subdividem em estados, e esses, por sua vez, em cidades. Cada cidade, que é a unidade menor desse país de sonhos, tem três senhores para dirigi-la, isto é, três espíritos (*idem*, p. 208).

Cascudo acrescenta que, no catimbó, "um Estado é a divisão do mundo hyper-natural", e a "unidade do mundo sobrenatural é a aldeia. Cada aldeia tem três mestres.[18] Doze aldeias fazem um Estado, ou sejam, trinta e seis mestres". Além disso, "num Estado existe, como na terra, cidades, serras etc.". O "outro mundo é dividido em Reinos". Segundo uns, são sete os "Reinos encantados": Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Josaphat e Fundo do

---

Bastide, ele registrou quatrocentos catimbós dispersos somente nos arredores de João Pessoa (Paraíba).

17. A Jurema no catimbó era bebida pura, sem adição de nenhuma outra planta. O álcool era servido separadamente.

18. É, para Cascudo, um Mestre do Além que inicia um pajé, informando-o de quantos Estados disporá para seu trabalho.

Mar; segundo outros, são cinco: Vajucá, Juremal, Tanema (onde Iracema é a rainha), Urubá e Josaphat. Cada Reino abrange um número ilimitado de cidades. Por fim, "os reinos mais conhecidos e povoados de mestres poderosíssimos são Vajucá e Juremal" (Cascudo 1937, p. 121).

Mas com a repressão policial aos juremeiros, muitos desses começaram a se filiar à Federação da Umbanda. Como sintetiza Albuquerque, "neste desenvolvimento, os antigos juremeiros foram aos poucos incorporando práticas rituais da Umbanda, ao mesmo tempo em que a Umbanda trazia para o seu *hall* de entidades a figura sagrada da Jurema" (Albuquerque 2002, p. 54).

Na Umbanda,[19] o mito da Jurema como árvore que deu proteção a Jesus é incorporado, e a planta passa a significar uma árvore dotada do sangue do Cristo. Apesar disso, a Jurema representa a parte indígena da cosmologia umbandista que acolhe também entidades africanas e brasileiras. Albuquerque acredita que a "Jurema é a *brasilidade* do culto", recebendo "os primeiros habitantes do país" (*idem*, p. 62, destaque no original). Para ele, "a Jurema é cultuada pelos índios brabos, pelos escravos e pelo povo caboclo das primeiras cidades. São esses personagens que trazem a Jurema para a Umbanda. São estes os seres que a Umbanda reconhece como fundadores do elemento brasileiro específico da crença" (*idem*, *ibidem*). Por fim, esses espíritos trazidos pela Jurema estariam em processo de evolução espiritual e ainda ligados às coisas mundanas, e a eles cabe a obrigação com a "beberagem da Jurema", que, aqui, não se trata mais da maceração das cascas da raiz da planta em água, como no catimbó e entre os indígenas, mas uma bebida (chamada neste terreiro de *xerequeté*) feita da mistura de uísque, vinho tinto e vinho branco, cachaça, champanhe, refrigerante, cerveja preta, rapadura derretida, mel, erva-doce, canela, cravo, casca da madeira do cajueiro roxo e, esporadicamente, ainda a casca da raiz ou do tronco da Jurema Preta. Esta bebida é preparada sem qualquer ritualização e assume caráter bastante mundano (*idem*, pp.62-63).

Ao lidar com seres que "trabalham" para as coisas mundanas é que parece que a Jurema se torna útil também para a proteção das brincadeiras dos maracatus; tanto o maracatu nação do Recife quanto o maracatu rural

---

19. Pelo menos no terreiro Oxum Talademi, em Campina Grande (Paraíba), onde Marcos Albuquerque (2002) coletou essa informação.

da zona da mata de Pernambuco. Nesse segundo espaço, tive a oportunidade de entrevistar a madrinha espiritual de um dos principais maracatus, o Maracatu Rural Cambinda Brasileiro, fundado em 1918. Como se sabe, os grupos de maracatu competem nos três dias do carnaval e a Jurema é fundamental para dar proteção (para *calçar*) a um maracatu, protegendo-o da intromissão de forças inimigas.

No caso desse uso da Jurema no maracatu rural, é notória a posição particular de sua madrinha (ou padrinho) espiritual para tratar do assunto à sua maneira. Parece que a planta Jurema tradicionalmente vinculada ao maracatu era chamada de Jurema Branca. Severina (Dona Biu), a madrinha do Cambinda, diz que a Jurema Branca é usada como remédio, limpeza, defesa espiritual e ajuda a pessoas necessitadas. Dessa Jurema, preparam-se banhos, fuma-se e também se faz a beberagem, principalmente da casca da raiz e através de uma forma de preparo quase idêntica ao catimbó, podendo ainda ser misturada com algumas ervas (manjericão, pinhão branco etc.) antes de ser engarrafada. Além de ótima para proteção e limpeza, esta Jurema proporcionaria transporte ao mundo sagrado, ao lugar dos espíritos, e o faria com "amor", "calma" e "conforto". Já a Jurema Preta teria a "força". Feita da mesma forma que a espécie branca, mas misturada com pinhão roxo, manjericão roxo, liamba roxa etc., esse "vinho", que também serve para banhos, seria usado para trabalhos mais fortes. Essa Jurema tem que vir das matas, com a força dos caboclos, dos índios: "o maracatu precisa deste tipo de força. É a Jurema quem dá. É ela que será usada para se fazer a proteção espiritual da brincadeira do Cambinda" (Albuquerque 2002, p.72). O fato é que o brincante do maracatu precisa dessa força (e proteção também fornecida pela Jurema Preta), vitalidade e entusiasmo para o sucesso na brincadeira. Mas quem bebe a Jurema é somente Dona Biu: os caboclos do seu maracatu recebem a força e a proteção da Jurema através do "calço" que Biu prepara para eles (o cravo que levam na boca, por exemplo). Protegidos e juntos, esses brincantes fazem a proteção coletiva do Maracatu Cambinda. Se Biu passou a usar a Jurema Preta, além da branca tradicional, foi porque percebeu que aí teria mais força para seu maracatu.

Por fim, pode-se afirmar que a Jurema ainda encontra presença em várias outras manifestações religiosas sincréticas no Nordeste, como os "torés misturados" de Sergipe e Alagoas (ver Nascimento 1994), além dos xangôs,

candomblés de Angola[20] e o "catimbó-Jurema" do Recife[21] e da Paraíba, onde, em sua musicalidade, vem recebendo forte influência dos cocos, que passam a ritmar os pontos (linhas) dos mestres.[22] Nessas reatualizações, a Jurema aparece mais presa, em alguns contextos, aos desígnios dos rituais preestabelecidos; em outros, sobressai o caráter xamânico de uso individual de técnicas do êxtase (ver Eliade 1998). Mas vejamos como ela aparece no contexto indígena atual, onde se supõe haver uma continuidade de uso tradicional da planta.

A Jurema entre os índios do Nordeste

Entre a Paraíba e a Bahia, passando por Pernambuco, Alagoas e Sergipe, encontramos descrições de rituais que parecem integrados ao chamado "complexo da Jurema". Mas, a partir do momento em que os grupos indígenas do agreste e do sertão nordestino começam a ser pesquisados de forma sistemática (desde a década de 1980), um debate sobre a Jurema se expande não só pelos aspectos do sincretismo[23] ou do xamanismo observados nos rituais indígenas, como também pela pesquisa em etnicidade indígena que, no Nordeste, é prioritariamente construída tomando os rituais centrados na Jurema como

---

20. Segundo Barros e Napoleão (1999), os orixás ligados à Jurema Preta são Ossaim, Oxossi, além dos caboclos. Pertence ao elemento terra e é do gênero masculino. Segundo esses autores, "com o lenho dessa planta, prepara-se a Jurema, bebida de origem indígena, composta de vinho moscatel ou aguardente de cana, melado de cana e gengibre. A casca do tronco da Jurema-preta é deixada nesta mistura, para curtir, por uma semana, sendo às vezes enterrada durante este período. É consumida nos rituais de Umbanda, na Jurema de mestres do Nordeste e nos candomblés de caboclos na Bahia. Suas folhas servem para banhos lustrais" (Barros e Napoleão 1999, p. 398).

21. Para dados deste último, ver Brandão e Rios (2001); e também artigo de Roberto Motta neste livro.

22. Para a presença do coco na Jurema sagrada, ver Ayala e Silva (2000).

23. Segundo Sangirardi Jr. (1983, p. 194), "os pajés indígenas ensinaram aos brancos e mestiços os mistérios da pajelança. Esta influiu no catimbó. Uma e outra receberam a mescla do espiritismo, da feitiçaria européia e, nas orações e imagens de santos, do catolicismo. Depois, completando o ciclo, o pajé indígena recebe de volta, sincretizado, tudo aquilo que ensinara. E passa, inclusive, a *trabalhar com os encantados* [...]".

sinal diacrítico. Vale, assim, levantar alguns dados sobre a Jurema entre os índios do Nordeste de uma maneira geral.

Primeiramente, cabe destacar que os Kariri-Xocó, através dos trabalhos pioneiros de Clarice da Mota, foram os índios juremeiros que tiveram maior destaque no campo antropológico, tanto pela temática do xamanismo quanto pela da etnicidade. Além desse, outros estudos de caso específicos também foram realizados nas áreas Atikum, Kiriri, Truká e Kambiwá, respectivamente pelos antropólogos Rodrigo Grünewald, Marcos Tromboni Nascimento, Mércia Batista e Wallace Barbosa. Edwin Reesink, por sua vez, tentou alguma generalização; e é nessa direção que também realizo a presente exposição da Jurema indígena, embora sem pretensão teórica e sim esquemática.

De uma maneira geral, a bebida Jurema dos índios nordestinos é uma forma de sacramento que une todos os presentes no pasto ritual em nome de *seres encantados* e de uma forma bastante peculiar: o enteógeno[24] Jurema substitui o sacramento placebo. Essa substituição é vista aqui como característica da *Era dos Enteógenos*, na qual Ott (1995) posiciona o cristianismo frente a frente com sua própria herança pagã, e onde as pessoas teriam contato com o divino não através da doutrina da transubstanciação ou pelos sermões de sacerdotes, mas por experiências diretas proporcionadas pelas "plantas professoras xamânicas".

Acontece ainda que, como mencionado acima, para a grande maioria dos índios do nordeste, o toré[25] (centrado na Jurema) é exibido como sinal diacrítico na construção/manutenção de suas etnicidades. Como já sugeriu Da Mota, "a ingestão de drogas" por índios pode redefinir um "grupo em si, que encontra sua primordial fonte de força, identidade e poder" (Da Mota 1990, p. 183), bem como plantas, tais como a Jurema, vêm a fornecer símbolos de seres encantados e proporcionar comunicação com poderes invisíveis da natureza (*idem*, *ibidem*). Em outro momento (Da Mota 1997), essa autora mostra o quanto a utilização e cognição do mundo vegetal apóia a ideologia étnica

---

24. Prefiro este termo ao clássico *alucinógeno*, justamente porque *enteógeno* (Wasson 1983) aponta para *o advento de Deus na pessoa* que experimenta a planta, e não para uma abordagem das experiências apenas pelo lado de uma alteração da percepção para um campo irreal, ilusório e devido exclusivamente aos componentes químicos da planta (no caso da Jurema, a N, N-dimetiltriptamina).

25. Dança tradicional dos índios do Nordeste e marca de sua "indianidade".

Kariri-Xocó. Novamente, é dado destaque à Jurema, enteógeno que assegura a manifestação das deidades, e particularmente do corpo de Sonsé (a Jurema), que é repartido por todos – comensalidade essa que parece promover uma comunhão étnica.

Segundo Barbosa (1995), a Jurema oscilaria entre uma ostentação distintiva (na etnicidade) e o segredo (da sacralização).[26] Isso, de fato, parece ser regra geral a todos os grupos indígenas portadores da tradição do toré, embora cada grupo guarde um *regime*[27] específico. O que ocorre é que rituais com a Jurema sempre foram proibidos no meio rural em geral (acusações de catimbó – ou feitiçaria – e xangô) e praticados às escondidas. Contudo, quando o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e depois a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) foram reconhecer os grupos indígenas do Nordeste, acabaram por selecionar o toré como tradição a ser exibida para atestação de indianidade.[28] Mas, mesmo tendo os Fulni-ô e os Tuxá servido como pontos de difusão[29] de uma *cultura do toré* entre várias populações indígenas, isso não impediu que estas gerassem *regimes* próprios, donde se pode perceber variações nas práticas dessa festa ritual, bem como na relação prática e simbólica que os membros de cada um desses grupos estabelece com a Jurema. Cada população indígena costuma diferenciar o seu toré e seus trabalhos espirituais dos de outros grupos indígenas ou de rituais não-indígenas.

Mas as variações entre os rituais praticados pelas comunidades indígenas do Nordeste parecem ocorrer mais em denominações, elementos que se misturam à Jurema ou que são utilizados em diversas esferas rituais, detalhes etc., do que entre suas estruturas formais. Alguns grupos, como Truká e Kambiwá, por exemplo, referem-se à bebida feita com a Jurema como "vinho da Jurema", outros falam apenas em Jurema. Uns, como os Pankararu, chamam a bebida da Jurema durante os rituais de *ajucá* (Oliveira 1942),

---

26. Exceto, talvez, entre os Truká (ou Turká, segundo Batista 1995), os quais, conforme Batista (1995), não guardam segredo de suas práticas rituais.

27. *Regime de índio* é a atualização prática das tradições de um grupo indígena usadas emblematicamente no intuito de alcançar legitimidade étnica diferencial (ver Grünewald 1993, 1999b e 2001).

28. Ver Grünewald (1993, 1999b e 2002a).

29. Pode-se perceber, por exemplo, uma difusão do Ouricuri dos Fulni-ô para os Kariri-Xocó, do toré dos Tuxá para os Atikum, Truká etc., e do praiá dos Pankararu para os Kambiwá.

outros, como Atikum, Kambiwá e Kapinawá, de *anjucá*. Mel de abelhas (principalmente as nativas sem ferrão) e plantas como o maracujá do mato, o alecrim, o alho[30] etc., também são usados no ritual e variam de grupo para grupo. A cachaça também pode fazer parte desses rituais, sendo seu uso, entretanto, camuflado por alguns dos grupos. Estão quase sempre presentes nesses rituais indígenas os maracás[31] e fumo (tabaco), além de velas.

Quanto à Jurema, mais precisamente, o ato de bebê-la entre os Kambiwá é encarado como uma forma de penitência (Barbosa 1995). Entre os Turká, segundo Batista (1995), a ingestão da Jurema não é fundamental para o processo de contato com o mundo dos encantos: vinho da Jurema, fumo e maracá são "gentilezas" que se fornece a esses seres para que sempre voltem para o indivíduo. Isso seria importante, segundo a mesma autora, pois faz bem para o corpo e a alma o fato de ser possuído, uma vez que o espírito da pessoa é enviado para lugar muito bonito (reino dos encantos) e tudo que se passa pelo corpo da alma possuída (a qual pode fazer muitas coisas) é benéfico, o corpo é abençoado. Portanto, o recebimento dos encantos seria independente da vontade dos sujeitos; e existiriam outras formas de entrar em contato com espíritos, sendo o sonho um importante canal de comunicação. Assim, segundo Batista, fica a idéia de que "a Jurema é muito importante, mas não o elemento propiciatório".

Ao abordar os Kiriri, Nascimento (1995) vai ainda mais longe ao tratar do "poder de enxergar na experiência com a Jurema". Para esse autor, experenciar as visagens é o sinal de que o indivíduo obtém pela graça de Deus; e essa capacidade constituiria o "próprio núcleo da experiência religiosa do próprio Toré", sendo, entretanto, experimentada por muito poucos índios. Assim, não bastaria a ingestão da Jurema para se ter a experiência, seria necessário o desenvolvimento de "uma sensibilidade especial para que ela promova o efeito experenciado".

Reesink concorda que "existe uma 'experiência' religiosa por parte dos participantes, em especial os que recebem os 'encantados' e aqueles (muitas

---

30. É comum a utilização de alho pisado em cachaça para trabalho de cura em várias comunidades.

31. Tipo de chocalho feito com cabaça e sementes. É um instrumento fundamental, não apenas para a marcação rítmica, como também para viabilizar o contato com os encantados.

vezes os mesmos) que comungam da Jurema. O alucinógeno leve proporciona uma experiência direta do plano sobrenatural, já que seu uso fundamenta o caráter de extra-ordinário da realidade a que dá acesso" (Reesink 1995, pp. 32-33).

Nascimento (1995) também afirma que, nessa experiência, resgatada no momento ritual com o auxílio da Jurema, aparecem caboclos e bravios, que são imagens que estão no inconsciente do grupo. Destaca-se, assim, um processo de recomposição de uma cosmologia, de organização e de concepção de ser índio num contexto onde as fronteiras entre ser ou não índio seriam muito fragilmente demarcadas.

Nessa direção, Reesink percebe que "está cada vez mais claro porque o *Toré* pode 'religar' (do sentido original de religião) o *caboclo* à sua origem *indígena* (*gentio*) e reconstituir seu laço essencial e substantivo com a sua ancestralidade. Como vimos, a sua religação se processa basicamente no domínio da religião" (Reesink 1995, p. 27).

Nesse momento, entraria em cena o que chama de "regime de Deus". Isto é,

> [...] o campo religioso, durante tanto tempo sujeito a interferência de agentes externos e de mudanças culturais, persiste como o campo em que se manteve a maior autonomia relativa, um imaginário menos sujeito aos constrangimentos das práticas cotidianas e mais visíveis. Um imaginário que produz um cerne e um centro próprio para valorizar o grupo que a reproduz e que se transformou em agente coletivo. Para tal nada melhor do que reformular as ordens sociais e culturais básicas, cujos fundamentos são considerados, geralmente, uma atribuição da religião. Além do mais, [...] categorias sociais fortemente discriminadas e marginalizadas costumam, por inversão, ser consideradas como imbuídas de um poder sobrenatural considerável. Aduzindo esses vetores, o regime de índio preferivelmente estaria correlacionado ao regime de Deus (idem, *p. 31).*

Vale ainda acrescentar que os ritos indígenas estão ligados a algo mais amplo que constitui o corpo de saberes sagrados (misteriosos, portanto), que fundamenta todas as suas práticas rituais; é o caso da "cienciazinha" dos

"Turká" (Batista 1995) e a "ciência do índio", dos Atikum (Grünewald 1993, 1995), ou dos Kiriri (Nascimento 1995), sobre as quais se constitui o sentido de suas práticas "religiosas" (espirituais), do seu misticismo. Tais *ciências* podem ser exclusivas de cada um dos grupos indígenas e qualificativas de seus *regimes de índio* (Grünewald 1993 e 1999b).

Gostaria ainda de lembrar que tenho apontado a importância instrumental do *segredo* como demarcador da etnicidade Atikum (Grünewald 1993, 1995, 1999b e 2002a). Como sabido, estive entre esses índios por dezesseis dias em janeiro de 1990 e, pelo motivo de forte conflito na área, tive que me situar dentro de uma das facções a partir da qual coletei as informações para realizar meu trabalho como antropólogo (Grünewald 1993). Dentro desse grupo (facção) com o qual trabalhei, o *segredo* de fato se mostrava bastante instrumental e talvez isso ocorresse porque os responsáveis pelos rituais desse grupo específico eram as pessoas que promoveram a etnogênese do grupo étnico na década de 1940. Para esses índios, desde essa época, o ritual com a Jurema passou a representar a marca de oposição ao não-índio e que, portanto, devia ser resguardada. Mas isso não quer dizer[32] que os rituais Atikum sejam secretos para os brancos e que a Jurema seja algo para uso exclusivo indígena.

Recentemente (julho de 2002) realizei[33] uma *survey* nas áreas indígenas Kariri-Xocó, Karapotó, Kapinawá e Atikum, e um levantamento de dados para a realização de um vídeo etnográfico. Curioso notar as diferenças entre esses grupos com relação à exibição da Jurema. Os grupos alagoanos Kariri-Xocó e Karapotó têm suas reservas de matas sagradas conhecidas como *Ouricuri* e onde, segundo Silva, "a força-poder advindo da Jurema faz-se *ciência*" (Silva 2000, p. 340) para o grupo indígena. No Ouricuri dos Kariri-Xocó, os "filhos da Jurema" realizam o ritual do Metekrai (Da Mota 1996), que, restrito aos índios, não permite, em hipótese nenhuma, a participação de não-índios. Os Karapotó também tem seu Ouricuri, mas freqüentam o dos Kariri-Xocó nas ocasiões mais importantes como o retiro de quinze dias que realizam todo mês de janeiro. No contexto desses grupos, o segredo em torno da Jurema e demais plantas e aspectos rituais é total. Para a realização do vídeo, os Kariri-Xocó realizaram apresentação de músicas e danças no Ouricuri, mas não permiti-

---

32. Nem nunca quis, como estabeleci em outros trabalhos (Grünewald 1993, 1995, 1999b e 2002a).

33. Fui acompanhado por Marcos Alexandre dos S. Albuquerque e Estêvão M. Palitot, os quais agradeço pela colaboração.

ram participação em rituais nem falaram sobre aspectos secretos dos mesmos nas entrevistas. Já com os Karapotó, fizemos breve entrevista e, apesar dos segredos quanto ao Ouricuri, fomos convidados para da próxima vez participar de um ritual com Jurema nesse espaço, embora sem a exibição de vários aspectos de sua *tradição*.

Entre os Kapinawá, a Jurema assume um caráter bastante lúdico. Ao chegarmos na aldeia, fomos logo filmar a coleta da planta, seu preparo e os rituais. Os índios falavam abertamente sobre as plantas que misturavam (foi misturada casca do Jatobá, nesse dia), e foram explicados os *status* dos seres encantados e de como eles aprenderam os rituais com a Jurema do Zé Índio (Atikum) e, finalmente, descreveram como interagem ritualmente com os Kambiwá. Estes, segundo os Kapinawá, fazem a Jurema "igualzinha" a deles, embora mantenham a prática do segredo que cerca o trabalho dos Praiás. Parece que os indivíduos do grupo desenvolvem, no entanto, trabalhos espirituais particulares com conhecimentos passados pelos seus *guias* individuais. Os Kapinawá entendem bem que o ritual com a Jurema é um traço distintivo de sua identidade étnica, mas não operam com o segredo para efetuar essa separação entre o índio e o branco. Os Kapinawá inclusive, além de nos mostrar as várias partes dos seus rituais, ainda nos permitiram beber Jurema à vontade (várias vezes) e ficaram muito felizes com nossa participação no ritual, dançando e cantando com eles seus toantes durante sua festa sagrada.

Com os Atikum, também fomos prontamente levados ao mato para filmar a coleta da Jurema, seu preparo e rituais, quando também bebemos Jurema. As informações quanto aos aspectos dos rituais foram todas passadas sem, aparentemente, a menor preocupação em se esconder algo. Como existem vários grupos que trabalham com a Jurema na Serra do Umã e na Serra do Arapuá, a idéia que ficou dessa experiência comparativa, de rápidas incursões, é que: (1) cada grupo expõe o conhecimento que quer; (2) os grupos podem guardar segredos com relação aos outros grupos dentro da mesma área e talvez não se importem que o visitante de fora da região saiba dessas questões. A Jurema é, para eles, nitidamente indígena – tanto que podem misturar elementos de origem africana sem receio de enfraquecer sua etnicidade. Sabem que são historicamente misturados com negros e incorporam as contribuições de todas as entradas étnicas que sejam positivamente operacionais em seus rituais e vida cotidiana. Ou seja, não negam a mistura (ver Grünewald 1999a) – embora a Jurema como elemento indígena esteja bem delimitada. Mas vejamos mais de perto alguns aspectos da *ciência* Atikum.

A Jurema entre os Atikum

A Jurema surge oficialmente como tradição Atikum na década de 1940, durante processo de etnogênese da comunidade indígena (Grünewald 1993, 1999b e 2002a) – embora em relato recente de filho de cangaceiro do bando de Lampião, foi-me afirmado que se fazia Jurema pelos cangaceiros, que teriam aprendido com os índios inclusive na Serra do Umã (Carnaubeira da Penha, Pernambuco), onde habitam os Atikum.

Mas foi na década de 1940 que os "caboclos", reivindicando o reconhecimento de território indígena junto ao SPI, ouviram deste órgão que teriam que exibir toré para comprovarem sua indianidade. Aprenderam, então, com os índios Tuxá o toré (tal como hoje é feito) para exibição para o fiscal do SPI. Além dos caboclos da Serra do Umã, participaram também os das serras do Arapuá e da Cacaria, ambas vizinhas à serra do Umã. Data também dessa época o aparecimento do nome Atikum para designar o grupo étnico; e, se pela fala dos índios, o nome teria sido passado (por um espírito durante um transe) para eles no decorrer de um ritual preparatório para a inspeção do SPI, deve-se ter em mente que o primeiro cacique da área indígena (Manoel Bezerra), que *levantou* a aldeia, havia morado um tempo em Araticum,[34] lugarejo às margens do rio Pajeú, no município de Floresta.

Mas o que vale é que, segundo os índios, o nome *Atikum* surgiu nos rituais ligado ao nome de Umã – mitopoese de que Atikum era filho de Umã (o índio mais velho) e de que teria se casado com uma índia filha de Tuxá (índio mais velho dos Tuxá), o que justificava, além disso, a ajuda desse grupo no ensinamento do toré. Outros mitos foram também criados, ligando a Jurema à condição de índios.[35] Por fim, toda uma tradição ritual foi gerada a fim de sustentar uma etnicidade que emergia de forma essencialmente pragmática e utilitária. Uma das principais funções assumidas aí pela criação da tradição do toré foi a de estabelecer uma continuidade numa história nitidamente

---

34. Essa informação é interessante na medida em que pode abrir a hipótese de que o nome do grupo étnico (Atikum) tenha sido escolhido por Manoel Bezerra em homenagem a esse lugar onde morou e do qual "gostou muito".

35. Albuquerque (2002) descreve e interpreta, à luz do *Gênesis*, a narrativa de Dona Ana (ex-cacique Atikum) quanto ao mito da Jurema e sua *ciência*.

descontínua:[36] de caboclos a índios com uma história linear a contar a partir de seus *troncos*.[37]

De fato, os Atikum continuam se afirmando como caboclos ou remanescentes indígenas, reservando o termo índio para uma referência mais direcionada aos seus antepassados, os *bravios* como gostam de dizer.

Além disso, nas experiências extáticas com a Jurema, emergem revelações com valor histórico, na medida em que promovem um sentido de continuidade com um tempo mítico que legitima o grupo. Vansina já chamou a atenção para o fato de que visões, sonhos e alucinações são freqüentes em "sociedades orais" e que tais elementos entram na tradição como um comentário sobre o significado da história, ou ficam conhecidos porque deram surgimento a situações novas que esses mesmos elementos legitimam ou até explicam (Vansina 1985, p. 7). Ou seja, uma memória social do tempo dos *bravios* é sustentada através dos transes com a Jurema (Grünewald 2002b).

E se os Atikum lançam mão dos seus rituais como forma de marcar sua etnicidade, é sobre a substância cultural do toré que me debruço agora.

O toré é uma festa ritual em que se dança ao som de maracás e cantigas (toantes) que chamam seres *encantados*, em que há intervalos para se louvar Jesus Cristo, santos católicos, mestres do catimbó[38] e ancestrais míticos. Por ocasião de minha pesquisa de campo em janeiro de 1990, existiam dois torés

---

36. Ao demonstrar que os Atikum emergem como grupo étnico por entre descontinuidades históricas, já chamei a atenção para a idéia de *ilusão autóctone* (Grünewald 1993 e 1999b), tentando mostrar a não-necessidade de se pensar *índios* apenas com relação a populações aborígines, ou com referência àquelas que guardam continuidade com estas. Mais recentemente, Oliveira Filho afirmou, abordando o problema da definição dos territórios indígenas, que a "única continuidade que talvez possa ser possível sustentar é aquela de, recuperando o processo histórico vivido por tal grupo, mostrar como ele refabricou constantemente sua unidade e diferença face a outros grupos com os quais esteve em interação" (Oliveira Filho 1994, p. 123).

37. Antepassados que se misturam aos personagens míticos.

38. José Ribeiro engana-se quando afirma que o toré (bem como a pajelança, babassuê e a encanteria do Piauí) "é o mesmo, mesmíssimo catimbó" (Ribeiro 1991, p. 7) baseado na variedade de denominações que uma cerimônia pode assumir conforme a região. Pela sua própria descrição do catimbó, nota-se várias dessemelhanças com relação ao toré, a começar pela ausência de dança na primeira cerimônia.

públicos, isto é, abertos à participação de quaisquer índios na área Atikum: um, o toré do posto, que deveria realizar-se quinzenalmente nas proximidades do posto indígena (este, sem consumo de Jurema, tinha por função reunir a comunidade periodicamente e também exibir à FUNAI e aos visitantes sua tradição indígena), e outro, o toré da Jandainha, que se realizava todas as quartas-feiras na Pedra da Jandainha. Neste último, havia consumo de Jurema e possessão. Já em julho de 2002, além de um toré público aos sábados, um outro toré que estava sendo realizado numa "mata" perto da descida da sede do posto, tinha acabado de ser desativado pela entrada corriqueira de gente não-autorizada. É certa a existência de terreiros em funcionamento na área indígena, mas isso não foi investigado nessa visita. Não investigamos também como são organizados os trabalhos espirituais feitos com certa freqüência na Pedra do Gentio, lugar sagrado e referência primeira do grupo étnico.

Contudo, os principais torés são aqueles de caráter privado (e, por isso, chamados pelos índios de "trabalhos ocultos"), ou seja, restritos a participação dos convidados do dono da festa e que se chama de trabalho de gentio, realizado no interior de uma casa ou numa "casa de gentio" – em ambos os casos sempre com portas e janelas fechadas.

Embora esses trabalhos de gentio possam ser convocados por motivos de saúde e outras necessidades de consulta aos encantos de luz (tal como nas "mesas" Kariri-Xocó – ver Da Mota 1996 e Silva 2000), o principal motivo para a realização de um trabalho, sua razão primordial, está na repartição do pasto divino através do consumo da Jurema.

Uma vez que já descrevi um trabalho de gentio do grupo que pesquisei em 1990 (Grünewald 2002a), faço agora uma descrição muito breve do trabalho de gentio que foi feito às pressas para nossa filmagem, em 2002,[39] no gentio do Augusto, que já foi pajé da área e que por ocasião de minha visita em 1990 era o responsável pelo toré da Jandainha.

O primeiro passo para o trabalho é a coleta da Jurema na mata em local longe da passagem de pessoas. Diante da árvore, tira-se *linhas* (músicas) da Jurema, pede-se licença, defumam-se (com cachimbo feito da raiz da própria Jurema virado ao contrário) a árvore e a raiz depois que exposta na terra

39. Apesar de termos filmado, também, uma exibição ritual na Pedra do Gentio e na Serra do Arapuá, fico aqui, para simplificar e por motivos comparativos, com o gentio do Augusto, na principal subida da Serra do Umã.

cavada. A raiz é então cortada e sua casca batida com uma pedra sobre outra. Depois, esfrega-se a casca com as mãos sobre água numa bacia até espumar bastante, "encruza" (fazendo um círculo, o sinal da cruz e quatro pontos com a fumaça do cachimbo sobre a superfície da beberagem),[40] e deixa-se a Jurema descansar até a hora do ritual já colocada sobre a mesa, isto é, um pano estendido no chão e com velas, cachimbos, cruz etc. Os convidados chegam com suas vestes de caroá e seus maracás, mas nada obrigatório. Ao som do apito (que chama os caboclos), o trabalho é iniciado com louvores a Deus-Jesus e aos seres da Jurema e da comunidade indígena. Cantam sentados durante a abertura da sessão, até que servem a Jurema numa única cuia, rodando sempre da direita para a esquerda e depois, em toante que faz referência ao Anjo Cá (ou ao Velho Cá), levantam-se e começam a dança também em roda, da direita para a esquerda. Os toantes (e os vivas consecutivos) vão se sucedendo e ocorrem algumas poucas possessões, discretas e que recaem quase que exclusivamente (pelo menos nesse dia) sobre as mulheres.

O elemento central é a Jurema, também chamada de Anjucá. Mas o que é Anjucá? Em 1990, o experiente juremeiro Deocleciano A. dos Santos afirmava-me que a Jurema representava "o sangue de Cristo, porque quando mataram Jesus, um dos apóstolos dele apanhou o sangue dele e mandou botar no pé da juremeira, que era pra ficar a ciência para os índios. Aí, o civilizado não tem nada com a Jurema, porque não tem o sangue".[41]

Dessa forma, se justifica o porquê da Jurema – que representa o sangue de Jesus – ser também chamada de *anjucá* ("anjo cá"[42]), em vez de

---

40. Esses quatro pontos parecem ser alternativos, pois Augusto não o fez nesta ocasião.

41. E isso independente das características raciais dos índios, pois é também através da Jurema que se justifica a diversidade fenotípica entre os índios, pois, uma vez que existem Juremas de cor preta, vermelha e branca, afirma-se na Serra: "é por isso que tem índio de toda qualidade, é porque tem Jurema de toda qualidade".

42. Sabe-se que *jucá* é uma palavra Jê, que seria, a princípio, indivisível. Também, *ajucá* significa "eu mato", em Tupi. Contudo, esse exemplo sugere algumas dicas quanto à possibilidade, não só de reapropriação de palavras – principalmente quando já não se fala mais a língua de origem –, mas também de se pensar em reatualizações dos mitos – dadas as interpenetrações de cultura. Ou seja, os mitos Atikum, pelas características da formação desse grupo, não podem ser vistos dentro do quadro de referência fornecido pelo estruturalismo. Antes, é uma postura gerativista (Barth 1975) que pode fornecer uma melhor apreensão da realidade mítica Atikum. O que

ajucá.[43] Mas, além de anjucá e ajucá, Cascudo ainda comenta que "um dos *reinos* no catimbó é *Vajucá*, talvez corrução de Ajucá" (Cascudo 1979, p. 4). Daí, se por um lado a Jurema representa o sangue de Jesus, por outro, anjucá pode representar todo o panteão. Dessa forma, nos *trabalhos*, há uma comunhão com todos os encantos, santos católicos, antepassados etc.

Contudo, na minha última investida na área em 2002, pude observar outros dados com relação à anjucá. Parece tratar-se de uma entidade, muito provavelmente ancestral e mítica, mas que uma memória consciente não alcança mais. Da mesma forma que o Velho Cá é chamado pelos Truká quando se levantam nos seus trabalhos, o Velho Cá e, principalmente, o Anjo Cá são invocados pelos Atikum. Pergunto-me se não seria o mesmo ser, o mesmo ancestral. Inclusive, creio que deva ser investigada cuidadosamente a recorrência do vocábulo *Cá* entre os sujeitos da Jurema: além do Velho e do Anjo Cá, há também *Ca*-Timbó,[44] o *Ca*-qui ("caqui" é como chamam o cachimbo: tanto o feito atualmente quanto o dos ancestrais achados[45] nas Serras do Umã e Arapuá), os nomes de grupos, tais como *Ca*-riri, *Ca*-pinawá, Tru-*cá* e, a referência em Tuxá e Truká ao Trio-*Cá*. *Ca*, em língua cariri, para Siqueira (1978), seria equivalente a "chamar por alguém". *Acaá* seria "vós amais". *Acá* seria "tu amas". *Hinhadé* seria "para nós" (e isto é significativo quando lembramos a recorrência do chamamento aos *Ca*-nindé). Bem, isso cabe ainda investigar. Certo é que a Jurema remete diretamente ao Anjo-Cá, e que este é pensado como um ser ancestral, reverenciado logo quando se toma a bebida e

---

está em jogo é uma *criatividade cultural*.

43. De acordo com Oliveira (1942), *ajucá* é uma festa em Brejo dos Padres, Tacaratu, na verdade, área indígena Pankararu, onde habitam índios com quem os Atikum guardam afinidades. José Ribeiro afirma ter assistido, "entre os mestiços pancararus, do Brejo dos Padres, em Tacaratu, Pernambuco", à "festa secreta do Ajucá, preparação da Jurema para ser religiosamente bebida. O velho Serafim, que dirigia a cerimônia, repetiu o ritual catimbozeiro de que seria origem sua raça" (Ribeiro 1991, p. 33).

44. O timbó é um cipó usado para tecer cestos no litoral sul da Paraíba, onde surgiram os juremeiros do catimbó (Maria das Dores, do Acais, diz não saber se já se usou este cipó misturado à Jurema), bem como nome de engenho onde Henry Koster disse existir quilombo em suas matas (ver Carvalho 1998) e justamente nessa mesma região de contato entre índios e negros.

45. Material arqueológico riquíssimo e, ao que parece, ainda não investigado.

também em seguida, quando todos levantam diante da *mesa do Anjo-Cá* e se torna possível o contato com outros seres.

Existem, então, diversos elementos que sustentam um sentido de identidade social e cósmica para os Atikum, apreendido e revigorado a cada toré com a Jurema. E isso não é exclusivo dos Atikum, mas comum aos outros índios do Nordeste, que, além de possuirem o catolicismo como religião (uns mais devotos e praticantes do que outros), têm ainda as *suas* tradições místicas específicas e que encontram, nos contatos diretos dos indivíduos com os seres sagrados, respaldo para o sistema cosmológico do grupo.

Apesar de haver uma carência de etnografias que exponham com precisão a substância cultural das cosmologias indígenas ligadas à Jurema, acredito, seguindo Langdon (1996), que abordar esse tipo de fenômeno como mágico ou religioso atrapalha a observação do mesmo pelo seu lado mais elucidativo, ou seja, como um sistema cosmológico denominado *xamanismo*.[46] Curioso é que os xamanismos Atikum e dos demais indígenas, catimbozeiros etc. foram perseguidos, de modo que os trabalhos com a Jurema viraram cultos "ocultos" cuja "ciência", heresia para os padres, teve que ser desenvolvida a portas fechadas. O SPI, quando exigiu a dança do toré como atestado de indianidade, acabou por renovar abertamente esse xamanismo, recolocando os caboclos novamente dentro de um sistema cosmológico esquecido na luta pela sobrevivência imposta pela colonização.

Da Mota (1992) percebeu também, nesse processo, a operacionalização do *segredo* como uma forma de oposição à dominação, sendo, assim, um movimento contra-hegemônico; ou seja, uma prática social desenvolvida no intuito de escapar do controle das classes (religiosas, políticas etc.) dominantes. Curioso também é que agora, como Clarice da Mota insinuou em comunicação pessoal em julho de 2002, podemos observar uma outra catequização: pois, se há *novos xamãs urbanos* que em seus "resgates" na direção de um "renascimento arcaico" se voltam para o xamanismo com uso de plantas de poder, pode-se observar a difusão da *ciência do índio* (entendida aqui como um corpo de saberes sagrados e dinâmicos sobre o qual se fundamentam os mistérios cosmológicos do grupo étnico) sobre os cânones de uma religiosidade tradicional em processo de revisão crítica nos grandes centro urbanos.

---

46. Para uma definição precisa de *xamanismo*, tal como pensado aqui, ver Langdon (1996, p. 28).

É justamente este último amplo contexto de uso da Jurema que deve agora ser evocado a fim de se perceber a recente atualização da Jurema e as dinâmicas sociais que caracterizam sua apropriação transnacional contemporânea.

O experimentalismo contemporâneo com a Jurema

É fato que a Jurema é de uma vitalidade social notável onde quer que se apresente. Mas foi por conta de suas altas concentrações de N, N-dimetiltriptamina (DMT), que ela acabou sendo *resgatada* para usos experimentais contemporâneos.

Se em 1946, Lima (1946) isolou, a partir de raízes frescas da *Mimosa hostilis Benth.*, o alcalóide que chamou de *nigerina*, em "1959, Patcher, Zacharias e Ribeiro isolaram das cascas da *Mimosa hostilis* um alcalóide com as mesmas características da nigerina, cuja estrutura determinaram como sendo um derivado indólico: a N, N-dimetiltriptamina (DMT)" (Sangirardi Jr. 1983, p. 204). A DMT foi sintetizada pela primeira vez em 1931 por Manske (ver Ott 2002, p. 663) e, segundo McKenna, "continua sendo o mais poderoso dos alucinógenos" (McKenna 1995, p. 298). Isso, entretanto, não quer dizer que as experiências religiosas ou místicas com as Juremas sejam sempre alucinatórias, pois são bem variadas suas formas de estabelecer conexões com o mundo espiritual. A princípio, inclusive para a DMT,[47] tornar-se ativa por via oral, como costuma se usar nos rituais examinados, prescinde de alcalóides do tipo betacarbolina, inibidores de monoaminoxidase, como a harmina ou harmalina. Misturas das Juremas com tais alcalóides em sociedades tradicionais, entretanto, ainda não foram relatadas criteriosamente por pesquisadores. Contudo, experimentos[48] nessa direção – e aplicados à esfera da psicofarmacologia – acabaram por mostrar possibilidades de atualizações sociais, culturais e espirituais (místicas) das plantas contendo essas substâncias.

A mais conhecida bebida ritual contendo DMT e também uma betacarbolina (harmina) é a ayahuasca,[49] utilizada sob vários nomes por índios da Amazônia ou com os nomes de *Daime* ou *Hoasca*, por religiões

---

47. A DMT já existe naturalmente como parte do metabolismo humano comum e sua ingestão é facilmente reconhecida nas sinapses pelos sistemas enzimáticos do cérebro humano (McKenna 1995, p. 324).

48. Ver, por exemplo, Ott (2002).

49. Bebida preparada com *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*.

brasileiras.[50] Foi talvez a Fundação Friends of the Forest, em aliança com a University of Maastricht (World Federation for Mental Health), na Holanda, que fez vanguarda ao aplicar tratamento gratuito para reabilitação de viciados em drogas (heroína, cocaína, álcool etc.) com ayahuasca e análogos.[51] Pesquisas e experiências clínicas foram realizadas em Amsterdã com a Jurema (*Mimosa tenuiflora* (*Willd.*) *Poir.*), adquirida primeiramente no México e depois no Brasil. Em tal âmbito, a Jurema preparada com *Peganum harmala*[52] era usada como análogo da ayahuasca com muito bons resultados na área de terapia transpessoal de dependência de drogas e uso ritualístico clínico. Sem separar substâncias de rituais, tal iniciativa procurou criar rituais sem influência de religiões ou dogmas para uso clínico, a fim de explorar os "mistérios da mente". Grupos de trabalho foram criados e rituais com a Jurema foram promovidos todos os sábados, para pesquisa de doses, *settings* diferentes, aplicações psicoterapêuticas e clínicas etc. Entretanto, essas atividades foram interrompidas, face à proibição temporária da administração da DMT na Holanda.

Ao contrário de cogumelos, peiote e ayahuasca, que se tornaram facilmente conhecidos pela disponibilidade de informação acerca de seus usos (e acesso aos mesmos) por parte de vários segmentos sociais, a Jurema não passou por uma experimentação mais abrangente que incluísse inclusive *hippies* ou mesmo que estimulasse um *turismo enteógeno* (Ott 1995), tal como o iniciado pela *contracultura enteógena* que levou aos turismos dos cogumelos e da ayahuasca (*idem*). De fato, somente na última década do século XX a Jurema começou a ser experimentada por "psiconautas"[53] (principalmente

---

50. Para informações exaustivas sobre os usos desta bebida, ver Labate e Senna Araújo (2002).

51. A Jurema "transmutada" emerge como um análogo da ayahuasca. Para essa idéia de análogos da ayahuasca, ver Ott (1994, 1995 e 2002).

52. Syrian Rue (Arruda da Síria) é uma planta comum no mundo árabe e encontrada em países como Marrocos, Tunísia, Turquia, Irã etc. Contém grande concentração de harmalina.

53. Para Labate (2000, p. 340, destaques no original), *psiconautas* são "um grupo de pesquisadores e estudiosos das planta que engloba pessoas com formações diversas, tais como químicos, botânicos, micólogos (estudiosos de fungos), psicólogos, historiadores, antropólogos, entre outros. Uma diferença entre este grupo e os demais pesquisadores acadêmicos reside no fato de que os primeiros possuem

europeus e norte-americanos), que fazem um preparado da casca da raiz da *Mimosa tenuiflora* (*Willd.*) *Poir.* com sementes de *Peganum harmala*, água e suco de limão, ou transformam a casca em pequenos cristais para serem fumados, dispensando aí o uso de betacarbolinas, segundo informações obtidas em conversas pessoais informais. Parece-me, na verdade, que a Jurema cada vez mais ganha espaço no circuito experimental de plantas psicoativas, difundindo-se como um poderoso enteógeno transnacional neste início de milênio.

Essas experiências, contudo, além de reforçar o psiconautismo, enquadram-se perfeitamente também no novo contexto de busca mística pós-moderna que Soares chamou de "nova religiosidade" e que, a exemplo do "misticismo alternativo no Brasil", pode se constituir por *bricolages* particulares (Soares 1994). De fato, há novos sujeitos sociais que, como afirmou Velho (1995a e 1995b), não procuram mais impor de forma absoluta suas perspectivas. O diálogo atualmente deve ser a regra, na medida em que a "nova consciência religiosa" (Soares 1994) estabelece um tipo de relação com a religiosidade, com destaque para a pluralidade (experimental) e para a dúvida, pela constante reflexão sobre as experiências que se vivencia. Labate (2000) mostra, nesse âmbito, como a experiência ayahuasqueira (e com a Jurema, numa pequena parte) é reelaborada por sujeitos urbanos contemporâneos a partir tanto de abordagens místicas e terapêuticas, como a partir do psiconautismo; ela destaca, no caso do que chama de "Juremahuasca", o trabalho de alguns sujeitos que ilustram uma liberdade inovadora coerente com essa nova religiosidade mencionada.

De fato, essa Jurema experimental pós-moderna (bebida, no caso, desenvolvida como análoga da ayahuasca e contendo cascas da raiz da *Mimosa tenuiflora* (*Willd.*) *Poir.* e *Peganum harmala*) foi introduzida no Brasil em janeiro/fevereiro de 1997 por Yatra da Silveira Barbosa, então presidente da Friends of the Forest. Como visto, Yatra fazia experiências rituais em *settings* terapêuticos com a Jurema nessa ONG, na Holanda. Entretanto, ela não tinha o menor conhecimento dos rituais indígenas tradicionais onde a bebida feita com a Jurema era consumida. A partir de dica de um antropólogo, Yatra

---

obrigatoriamente também uma *forte conexão pessoal com o universo dos psicoativos*. Tais sujeitos defendem o conhecimento direto e insubstituível da vivência pessoal da experiência: as pesquisas por eles produzidas são produto de suas experiências. Os psiconautas são acima de tudo *experimentalistas*, conhecem profundamente enorme quantidade de substâncias".

procurou-me, pedindo que a introduzisse nas áreas indígenas onde ocorre consumo de Jurema. Como estava muito ocupado, não pude acompanhá-la, mas a coloquei em contato com uma colega antropóloga que, juntamente com outro antropólogo que Yatra conheceu em Salvador, proporcionaram a visita dela a algumas áreas indígenas do Nordeste brasileiro.

Antes disso, Yatra passou pelo Rio de Janeiro e promoveu um ritual na minha casa e para um pequeno grupo de convidados meus. Logo em seguida, Yatra partiu para Goiás[54] e Salvador, e daí para as áreas indígenas, onde intercambiou experiências com os nativos (destacando os Atikum), retornando, depois, ao Rio de Janeiro. Nessa ocasião (carnaval de 1997), Yatra preparou uma Jurema em um sítio na região serrana deste estado, com a presença apenas do dono da casa, ela e eu (acompanhado de esposa e filha). Nesse momento, essa Jurema "transmutada" nos é ensinada e, depois da ida da Yatra para a Holanda, começamos um trabalho experimental, embora logo tomássemos caminhos diferentes: eu continuo preparando Jurema de forma bastante íntima, trabalhando individualmente com as plantas desde sua coleta nas matas do Nordeste, passando por seu preparo, até a realização de rituais regulares, mas que são sempre *fechados*, isto é, restritos a poucos convidados ocasionais; a outra pessoa resolveu logo fundar uma espécie de *ponto*, onde realiza semanalmente rituais ecléticos (misturando diversas tendências místicas e terapêuticas) e abertos ao público.

Já a psicóloga Leonor Chaves, seu marido Maurício Bonfatti e seu amigo Paulo Corrêa conheceram a Jurema comigo ainda em 1997, mas logo foram colaborar nos trabalhos do *ponto* acima mencionado, ficando durante algum tempo responsáveis pelo "feitio"[55] da bebida nesse estabelecimento. Atualmente, Leonor tem seu próprio trabalho espiritual-terapêutico com a Jurema, com o Daime, com a Jurema misturada com o Daime na hora de servir, e com o que ela chama de *judaime* (bebida resultante do cozimento conjunto da *Mimosa tenuiflora* (*Willd.*) *Poir.*, da *Banisteriopsis caapi* e da *Psychotria viridis*), dispensando o uso do *Peganum harmala*. Em 2002, Leonor, Maurício e Paulo fundaram o Centro de Comunhão Enteogênica Flor de Jurema, com sede no Rio de Janeiro.

---

54. Aí, em Alto Paraíso, Yatra fez um ritual para membros da comunidade *sannyasin* Lua.

55. Termo daimista para o preparo do Daime e agora aplicado também à Jurema transmutada.

Outra personagem que emerge fazendo Jurema é o etnobotânico Pedro Luz, que, embora já tivesse feito alguns experimentos, aprendeu comigo a fazer a já referida Jurema "transmutada" em 2002, iniciando, logo em seguida, um trabalho *fechado* com essa planta em Santa Catarina.

De qualquer forma, provavelmente o mais conhecido lugar onde se toma Jurema no Brasil é o "santuário ecológico" Vale da Esperança e Lua, em Alto Paraíso (Goiás), fundado por Yatra, e que promove rituais variados com Jurema regularmente (na maioria das vezes, a Jurema é tomada não com *Peganum*, mas depois de ter sido tomado o Daime, "para chamar a linha da Jurema, dos índios"),[56] inclusive para estrangeiros convidados ao local também em termos de um programa de eco-turismo.[57]

Assim como a Jurema de uso coletivo pelos indígenas foi ganhando espaço individualizado – e até hoje apresenta essa característica entre os juremeiros dos catimbós do Nordeste –, a Jurema *aditivada* (com as sementes de *Peganum harmala* ou mesmo com o cipó *Banisteriopsis caapi*) também vai ganhando espaço entre sujeitos urbanos contemporâneos (pós-modernos)[58] com "sensibilidade e destreza" (Albuquerque 2002) para sua operação espiritual. E, diga-se de passagem, há forte respaldo para isso no contexto da nova religiosidade, incluindo aí o movimento denominado de "neo-xamanismo", que busca "resgatar [...] profundos conhecimentos empíricos" que "nossos ancestrais" teriam desenvolvido "ao longo de milênios de adaptação, experimentação e observação da natureza" (Favilla 2002).

Ao considerar a natureza como sujeito, esse neo-xamanismo (ou *pós-xamanismo*?)[59] busca *resgatar* também valores e subjetividades contidos numa "identidade ancestral", encontrada através do contato, no caso do objeto deste artigo, com plantas como a Jurema. Na verdade, a idéia de *resgate de cultura*,

---

56. Isto é, inicia-se um trabalho com Daime e, em determinado momento, toma-se a Jurema para chamar uma linha específica.

57. Ver http://yatra.yage.net.

58. Todos os sujeitos contemporâneos da Jurema citados já passaram ou ainda freqüentam esporadicamente igrejas ayahuasqueiras. Talvez por isso, inclusive, a necessidade de usar a Jurema aditivada com inibidor de MAO, pela semelhança da experiência orgânica (bio-química).

59. Na medida em que o xamanismo *sobrevive* atualmente, mas voltado, agora, no contexto de *resgate* pelos atores urbanos, para sua transformação em algo novo. Foi leitura de Bhabha (2001) que me inspirou a levantar tais considerações.

tal como enunciada em trabalhos recentes (Grünewald 2001 e 2002c), não implica a recuperação de algo extinto, típico de um passado imaginado, mas, sim, trata-se de um processo contínuo de atualização de elementos de cultura, que inclui invenção e enxertos culturais na formatação contemporânea de uma determinada tradição.

Essas idéias correm em seqüência (ou paralelamente) às estabelecidas por McKenna (1995) quanto ao "renascimento arcaico", que prega uma desvinculação com o cristianismo e um retorno a uma condição humana de harmonia com a natureza, pensada enquanto viva e inteligente, enquanto "outro transcendente". A condição para isso estaria no *resgate* de uma *nova* linguagem, que, à luz da perspectiva citada, deve ser refeita em termos do caminho do xamanismo, com o uso de enteógenos que possibilitam a ampla comunhão do homem com a natureza da qual é uma minúscula parte. Talvez, a "reforma enteógena", que emerge em resposta a uma "inquisição farmacrática" (Ott 1995) própria do cristianismo e que se apresenta no Brasil através das religiões ayahuasqueiras (Santo Daime, Barquinha e UDV), tenha, por seu turno, proporcionado caminhos institucionais para uma renovação da consciência religiosa, ou das formas de religiosidades. São caminhos esses – o xamânico, o religioso e o terapêutico até – que tem se entrelaçado em novas formas espirituais compósitas típicas da pós-modernidade enteogênica.

Por fim, gostaria de, por um lado, legitimar essas misturas contemporâneas; por outro, questionar as experiências com a Jurema, enquanto pensada ativa somente quando acrescentada de inibidores de MAO. Em primeiro lugar, na minha opinião, os processos de experimentação xamânicos sempre foram legítimos instrumentos de pesquisa do conhecimento espiritual, e seria ingênuo afirmar que deixaria de sê-lo agora com o neo-xamaninsmo. Na maioria das vezes, inclusive, as misturas realizadas nesse contexto contemporâneo não são descabidas, como a própria fórmula da Jurema com o *Peganum harmala*. Veja que há *Mimosas* parentes das Juremas brasileiras (portanto, uma Jurema), que crescem próximas ao *Peganum*, na Palestina, no Oriente Médio, no Egito, em Israel etc., e que nada descarta a hipótese de terem sido *ancestralmente*[60] usadas para fins rituais. Pelo que tenho percebido, a atualização cultural dessa mistura pode ser importante para o neo-xamanismo (pós-xamanismo?) e também para formas de *resgates religiosos* de contornos

60. Como a categoria de *ancestralidade* compõe a retórica do *resgate*, ela deve apontar para a novidade e não para uma procura do fato real passado.

ainda indefinidos, mas dentro de perspectivas extáticas disponibilizadas no Brasil a partir das experiências fornecidas pelas religiões ayahuasqueiras. Assim como o catimbó elaborou nova síntese cultural a partir dos instrumentos disponíveis na estreita rede de comunicação da época, hoje uma síntese de cultura religiosa (ou xamânica) pode contar com elementos de cultura em fluxos transnacionais.

Outro ponto a ser abordado é o fato de que se tem ocorrido uma busca incessante para se descobrir um suposto "segredo da Jurema", isto é, as plantas que seriam usadas pelos índios brasileiros que podem provocar inibição da MAO e os conseqüentes efeitos da DMT. Eu mesmo já sondei (Grünewald 1995 e 2002a) algumas possibilidades, tais como o manacá (*Brunfelsia uniflora Don.*), o maracujá silvestre (*Passiflora sp.*),[61] ou o tabaco[62] – plantas de uso relatado entre os Atikum. Agora, inclusive, já se sabe de várias outras plantas que podem ser misturadas à Jurema, como fazem os Kapinawá, acrescentando sementes de jucá ou casca do jatobá à bebida. E mesmo na Serra do Arapuá, vizinha à Serra do Umã e com habitação indígena Atikum, também fui informado por um não-índio,[63] casado com uma índia e que conhece bem a Jurema da região, que se pode misturar na bebida joão-cura, samambaia, jatobá, manjericão roxo, semente de erva-doce, erva-de-caboclo etc. Mas tudo isso me parece alternativo e não elementos propiciatórios do êxtase em si. Como afirmou Vainfas (1999, p. 137), com relação ao tabaco Tupi,

> [...] seria equivocado buscar-se no maior ou menor poder alucinógeno do tabaco a fonte do transe ameríndio ou, como preferiam dizer os jesuítas, o "embuste dos feiticeiros". O transe místico é mais do que um problema de beberagem ou ingestão de alucinógenos, inserindo-se, na verdade, em teia cultural mais complexa. Mais do que embriagante, o fumo da santidade era divino [...].

---

61. Sabe-se que a *Passiflora* pode conter substâncias inibidoras da monoaminoxidase.

62. Existem qualidades de tabaco que também possuem substâncias inibidoras da monoaminoxidase. Segundo Bastide (1945), como ocorre entre os índios, no catimbó a chave para os êxtases e poderes sobrenaturais, assim como para as curas de doenças, também está no fumo (e uso da defumação). Cascudo (1937) também afirma que o transe no catimbó se daria pela fumaça somada à respiração.

63. Este homem é filho de cangaceiro do bando de Lampião, conhecido como Moita Brava, e que aprendeu a fazer Jurema com os índios. Os cangaceiros desse bando, segundo conta, podiam também usar a Jurema para guerrear.

Quando se trata de enteógenos, não se deve maximizar excessivamente as propriedades farmacológicas das plantas, mas perceber que estas são veículos do contato com um mundo transcendental perceptível somente através da experiência mística. E parece-me haver suscetibilidades individuais culturais, psicológicas, bioquímicas etc., para o êxtase também. Como afirmou o farmacólogo Ângelo Antoniolle em comunicação pessoal durante pesquisa na área indígena Kariri-Xocó, em julho de 2002, o uso da Jurema vai abrindo portas no cérebro que promovem a mudança de percepção ou alucinações, e o contato com a planta constantemente já começaria a ser pedra de toque para essas mudanças de percepção, na medida em que o cérebro seria estimulado a abrir essas novas portas. O cérebro pode ser treinado, e, se a pessoa quiser, aprende a penetrar nesses novos espaços.

Quando eu tomo Jurema pura com os índios, sinto imediatamente alterações de humor e minha percepção muda na medida em que ocorre um sentido de pertencimento à natureza (incluindo, nessa categoria, a presença de elementos não-perceptíveis normalmente, ela se torna mais *animada*). As pessoas que não são usuárias de Jurema, contudo, não relatam o menor efeito quando a bebem com os indígenas. Na verdade, os índios oferecem a Jurema com uma certa preocupação, perguntando se a pessoa já tomou, por causa da "embriaguez" que a planta causa. De fato, a mudança sensorial é muito sutil, como sutil parece ser a sensibilidade indígena para alteração de consciência. Pessoas que vivem perto da mata, alimentando-se dos produtos de suas roças, em contato com os seres espirituais da natureza da sua aldeia, provavelmente são mais sensíveis do que os urbanos consumidores de alopáticos à percepção visual, olfativa, auditiva etc., desse mundo transcendental. Se é conhecida a retórica Kariri-Xocó de que a Jurema Preta "endoida", recentemente ouvi também alguns Atikum falarem isso com relação à *Mimosa tenuiflora*. Hoje, lendo artigo de Ott (2002), entendo a origem dessa afirmação. Segundo esse autor, se a Jurema tem se mostrado, quando extraída em água quente acidifcada (tal como a mistura ao *Peganum*), inativa no que se refere aos efeitos psicoativos;[64] por outro lado, tem se mostrado ativa, quando preparada da maneira indígena,[65] somente se servida em altas doses, tal como bebida por poucos índios.

---

64. Isto é, enquanto produtora de "visões mentais ou espirituais" (Ott 2002, p. 677, nota do editor, rodapé 4).

65. Os índios de todos os grupos que conheço são unânimes ao afirmar que "o fogo mata

As possibilidades de experiências de alteração de percepção/consciência com a Jurema podem ser vistas, em certa medida, como uma questão de bagagem (sutileza e técnicas acumuladas para abrir passagens no cérebro) e de perspectiva (para realização da jornada xamânica ou trabalho espiritual). Mas, se a planta abre portas do cérebro, pode não ser para gerar imagens , alucinações, e sim para permitir-nos atingir lugares (*sites* e *links*) do cérebro a partir dos quais somos capazes de perceber coisas que existem realmente e que, com a utilização das partes usuais do cérebro, não percebemos. Essa é uma perspectiva que privilegia a experiência.

Essa experiência, tão menosprezada pela ciência social positiva (ou por uma antropologia que se pauta na oposição crença-rito, em detrimento do ponto de vista do nativo, isto é, da sua experiência mística[66]), já vem sendo reconhecida como possibilidade de contribuição para a humanidade. De acordo com Souza (2002, p. 62),

> com o avanço da etnobotânica e etnofarmacologia, mais plantas vêm sendo realmente descobertas, suas substâncias, as propriedades destas, que podem oferecer ao homem a cura para diversos males, e se constatada a efetividade dos enteógenos, como descrevem a maioria dos usuários, poderiam vir a proporcionar uma extensão do autoconhecimento, da percepção, cientificamente comprovados, que muito provavelmente elevaria a vida humana atual a um melhor nível de saúde mental e consequentemente física.

O resgate neo-xamânico através do uso independente dos enteógenos pode buscar informações na sabedoria e numa suposta sensibilidade indígena, nas suas formas de experiências. O resgate dessa sensibilidade indígena (e os próprios índios são um exemplo desse constante resgate, na medida em que eles só têm acesso a essa suposta sabedoria ancestral durante a experiência com a Jurema) toma como fio condutor aspectos culturais, na medida em que as músicas, as orações etc. são consideradas tradicionais (no sentido de "ancestrais"), e geradas na experiência primeira com o universo místico do uso da Jurema. Crê-se que uma interação (ideologizada) do homem com a natureza

---

a planta", e tem que se tomar a Jurema viva.

66. Ver Lewis (1977).

(e que caracteriza inclusive a perspectiva do renascimento arcaico) deve partir dos ensinamentos que os indígenas podem nos passar. Ensinamentos estes que serão pedra de toque não para um retorno ao mato, mas para uma atualização (mesmo no ambiente urbano) de uma harmonia do homem com a natureza (em termos xamânicos), e também de uma religação do homem com seu criador (em termos religiosos), pois é no transe (ou no êxtase) que o homem se vê (por *revelação*) diante daquilo que considera a origem espiritual (ou uma verdadeira essência) e o "mundo de Deus", do qual se separou no nascimento.

Embora os sujeitos metropolitanos contemporâneos da Jurema no Brasil[67] não estejam todos prioritariamente ligados à perspectiva (e à retórica) do neo-xamanismo, mas primariamente a uma revisão do posicionamento religioso ayahuasqueiro (daimista), pode-se perceber a perspectiva xamânica e religiosa coadunando-se nos trabalhos individuais de todos eles, embora com pesos e ideologias distintas. Da mesma forma que, durante a emergência do catimbó, o xamanismo encontrou a fé cristã, agora também o xamanismo indígena e os preceitos religiosos cristãos, afro, orientais e até *new age* se fundem, abrindo, como significantes fluindo à espera de representação simbólica de contornos nítidos, um leque de possibilidades cosmológicas quase inesgotáveis para a continuidade da espiritualidade com a Jurema.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, M. A. S. (2002). *Destreza e sensibilidade: os vários sujeitos da Jurema (as práticas rituais e os diversos usos de um enteógeno nordestino).* Monografia de Graduação, UFCG.

AYALA, M. I. e J. M. SILVA (2000). "Da brincadeira do coco à Jurema sagrada: os cocos de roda e de gira", *in*: M. I. AYALA e M. AYALA (orgs.), *Cocos: alegria e devoção.* Natal: EDUFRN.

ANDRADE, J. M. T. e M. ANTHONY (1999). "Jurema: da festa à guerra, de ontem e de hoje", *in: Vivência,* 13, nº 1, Natal: EDUFRN.

67. O caso do uso brasileiro da Jurema é bem distinto do uso europeu e do uso norte-americano, uma vez que, no exterior, os usuários desta planta parecem preocupados em extrair seus princípios ativos independentemente de associações religiosas ou espiritualistas mais formais, como é o caso no Brasil.

BARBOSA, W. de D. (1995). "A utilização de psicoativos no complexo ritual Kambiwá (PE): metáfora e tradição". Trabalho apresentado em versão preliminar no 1º ERSUPP, Salvador.

BARROS, J. F. P. de e E. NAPOLEÃO (1999). *Ewé Òrìsà. Uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé Jêje-Nagô***.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BARTH, F. (1975). *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea***.** Oslo/New Haven: Universitetsforlaget/Yale University Press.

BASTIDE, R. (1945). *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: Empresa gráfica O Cruzeiro.

BATISTA, M. R. R. (1995). "O uso da Jurema entre os Turká". Trabalho apresentado em versão preliminar no 1º ERSUPP, Salvador.

BHABHA, H. (2001). "Locais da cultura", *in: O Local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

BRANDÃO, M. do C. e L. F. RIOS (2001). "O Catimbó-Jurema do Recife", *in:* R. PRANDI (org.), *Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

CARLINI, A. (1993). *Cachimbo e maracá: o catimbó na Missão (1938).* São Paulo: Acervo Histórico Discoteca Oneyda Alvarenga /Centro Cultural São Paulo.

CARVALHO, M. J. M. (1998). "O Quilombo de Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco", *in:* J. J. REIS e F. S. GOMES (orgs.), *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras.

CASCUDO, L. da C. (1937). "Notas sobre o catimbó", *in:* G. FREYRE, G. *et alli*, *Novos Estudos Afro-Brasileiros* , tomo 2, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (1979). "Ajucá" e "Catimbó" (verbetes), *in: Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Melhoramentos.

DA MOTA, C. N. (1990). "Jurema and Ayahuasca: dreams to live by", *in: Ethnobiology: implications and aplications*, vol. 2, Belém, Museu Goeldi.

_____. (1992). "Being and becoming an indian: the case of the Shoko and Kariri-Shoko of northeast Brazil", *in: Proteus* (Columbus Quincentenial 1492-1992), vol. 9, nº 1, Pensilvânia, Sheppersburg University.

_____ (1996). "Sob as ordens da Jurema: o xamã Kariri-Xocó", *in:* E. J. M. LANGDON (org.), *Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas*, Florianópolis: Editora da UFSC.

_____. (1997). *Jurema's children in the forest of spirits: healing and ritual among Brazilian indigenous groups***.** Londres: Intermediate Technology Publications.

DA MOTA, C. N. e J. F. P. BARROS (1990). "Jurema: black-indigenous drama and representations", *in: Ethnobiology: implications and aplications*, vol. 2, Belém, Museu Goeldi.

_____. (2002). "O Complexo da Jurema: representações e drama social negro-indígena", *in:* C. M. DA MOTA e U. P. ALBUQUERQUE (orgs.), *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena.* Recife: Bagaço.

ELIADE, M. (1998). *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes.

FAVILLA, R. (2002). "Cultura xamânica e sabedoria ancestral: as relações de confiança como valor central". Manuscrito inédito.

GRÜNEWALD, R. A. (1993). "*Regime de Índio*" *e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de mestrado, Museu Nacional, UFRJ.

_____. (1995). "A Jurema e o 'regime de índio' Atikum". Trabalho em versão preliminar apresentado no 1º ERSUPP, Salvador.

_____. (1999a). "Apresentando: índios e negros na Serra do Umã", *in:* J. BACELAR e C. CAROSO (orgs.), *Brasil: um país de negros?*, Rio de Janeiro: Pallas.

_____. (1999b). "Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã", *in:* J. P. OLIVEIRA (org.), *A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

_____. (2001). *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

_____. (2002a). "A Jurema no 'Regime de Índio': o caso Atikum", *in:* C. N. MOTA e U. P. ALBUQUERQUE (orgs.), *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígenaI,* Recife: Bagaço.

_____. (2002b). "A construção da imagem dos 'bravios' e a memória Atikum", *in: Anuário Antropológico 98*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (2002c). "Tourism and cultural revival", *in: Annals of Tourism Research*, 29, 4.

LABATE, B. C. (2000). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação de mestrado, UNICAMP. [Publicada sob o título *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, pela Editora Mercado de Letras, Campinas, 2004.]

LABATE, B. C. e W. SENNA ARAÚJO (orgs.) (2002). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

LANGDON, E. J. M. (1996). "Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas", *in:* E. J. M. LANGDON (org.), *Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas,* Florianópolis: Editora da UFSC.

LEWIS, I. M. (1977). *Êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva.

LIMA, O. G. de. (1946). "Observações sobre o 'vinho da Jurema' utilizado pelos índios Pankararu de Tacaratú (PE)", *in: Arquivos do Instituto de Pesquisas Agrônomas*, Recife (PE) 4, pp. 46-80.

McKENNA, T. (1995). *O alimento dos Deuses*. Rio de Janeiro: Record.

NASCIMENTO, M. T. S. (1994). *"O tronco da Jurema" – ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri*. Dissertação de mestrado, UFBA.

_____. (1995). "Caboclos dos troncos velhos: identidade étnica e experiência religiosa através do uso da Jurema". Trabalho apresentado em versão preliminar no 1º ERSUPP, Salvador.

OLIVEIRA, C. E. (1942[1938-1941]). "O ossuário da gruta do Padre em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas no nordeste brasileiro", *in: Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, pp. 14-17.

OLIVEIRA FILHO, J. P. (1994). "Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais", *in:* O. S. SILVA; L. LUZ e C. M. HELM (orgs.), *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: ABA/Comissão Pró-Índio/Editora da UFSC.

OTT, J. (1994). *Ayahuasca analogues. Pangean entheogens*. Kennewick: Natural Products Co.

_____. (1995). *The Age of Entheogens e The Angels' Dictionary*. Kennewick: Natural Products Co.

_____. (2002). "Pharmahuasca, anahuasca e Jurema preta: farmacologia humana de DMT oral mais harmina", *in:* B. C. LABATE e W. SENNA ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

REESINK, E. (1995). "O segredo do sagrado: o toré entre os índios do nordeste". Trabalho apresentado em versão preliminar no *II Encontro da ANPOCS Norte-Nordeste*, João Pessoa.

RIBEIRO, J. (1991). *Catimbó: magia do nordeste*. Rio de Janeiro: Pallas.

SANGIRARDI Jr. (1983). "Jurema", *in: Os índios e as plantas alucinógenas*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra.

SILVA, C. B. M. (2000). "Os índios fortes: aspectos empíricos e interpretativos do xamanismo Kariri-Xocó", *in:* L. S. ALMEIDA; M. GALINDO e J. L. ELIAS (orgs.), *Índios do nordeste: temas e problemas* 2. Maceió: EDUFAL.

SIQUEIRA, B. (1978). *Os Cariris do Nordeste*. Rio de Janeiro: Cátedra.

SOARES, L. E. (1994). "Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil", *in: O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

SOUZA, R. S. O. (2002). *Jurema-Preta (Mimosa Tenuiflora [Willd.] Poir.): enteógeno, remédio ou placebo? Uma abordagem à luz da etnofarmacologia.* Monografia de Graduação, UFPE.

TROUILLOT, M-R. (1995). *Silencing the past: power and production of history.* Boston: Beacon Press.

VAINFAS, R. (1999). A *heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

VANDEZANDE, R. (1975). *Catimbó. Pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de culto mediúnico*. Dissertação de Mestrado, UFPE.

VANSINA, J. (1985). *Oral tradition as history*. Madison: The University of Wisconsin Press.

VELHO, O. (1995a). "Novos sujeitos sociais", *in: Besta-Fera. Recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

_____. (1995b). "Impedindo ou criticando a modernização?", *in: Besta-Fera. Recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

WASSON, R. G. (1983). *El hongo maravilloso Teonanácatl*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pajé e cacique Kapinawá preparam a jurema – aldeia Mina Grande, Buíque, Pernambuco. (Foto: Rodrigo Grünewald)

O autor e a Jurema, com raízes aparecendo à direita. (Foto: Rodrigo Grünewald)

A JUREMA DO RECIFE: RELIGIÃO INDO-AFRO-BRASILEIRA EM CONTEXTO URBANO

Roberto Motta[1]

Apresentação

Existem, na área do Recife, não uma, mas sim várias formas de religião que podemos considerar, em sentido amplo, como *afro-indo-brasileiras*. Dentre elas, a mais conhecida é sem dúvida o Xangô, que corresponde muito de perto ao Candomblé da Bahia, estando essencialmente voltado para o culto dos orixás, também denominados santos – com certeza em decorrência de uma confusão, que hoje em dia tende a dissipar-se, com os santos do Catolicismo popular. O Candomblé-Xangô, sem dúvida a menos indígena dentre as religiões sincréticas populares, caracteriza-se por dois atos litúrgicos fundamentais, que são, primeiro, o sacrifício cruento de animais, e segundo, a festa – o *toque*,

1. Bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco; mestre em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais da Haia, Países-Baixos, e doutor em Antropologia (PhD) pela Columbia University, de Nova York. É também pesquisador da Fundação Joaquim Nabuco e professor-titular da Universidade Federal de Pernambuco. Atualmente, é pesquisador do CNPq e membro associado do Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (Centre National de la Recherche Scientifique e École Pratique des Hautes Études, Paris).

na terminologia dos filhos-de-santo –, compreendendo a dança e o transe. Trata-se também, a seu modo, de religião fortemente hierarquizada. Os centros do culto, os *terreiros*, embora relativamente autônomos uns em relação aos outros, são, no plano interno, regidos por *pais-de-santo* e *mães-de-santo*, autênticos sacerdotes que representam os *santos* junto aos fiéis, e estes junto aos primeiros. Isto de tal modo que, tanto em teoria como na prática, os carismas individuais, digamos, as revelações que os fiéis possam receber sob a forma de sonhos ou inspirações, só são aceitos como válidos se referendados pelo *pai* ou pela *mãe*, os quais utilizam o jogo dos búzios, como forma ordinária de comunicação com os orixás, praticada, no Xangô e ao Candomblé, fora do estado de transe e de maneira supostamente objetiva, isto é, seguindo as combinações de búzios "abertos" e búzios "fechados" através das quais os santos exprimem as suas vontades.[2]

Conforme se sabe, o campo religioso afro-indo-brasileiro, partindo sobretudo do Rio de Janeiro, foi objeto de um movimento de reforma e sistematização iniciado nas décadas de 1930 e 1940 do século XX. Essa tendência almejava tornar os cultos populares mais aceitáveis para um país que parecia passar por um processo rápido de modernização econômica, social, política e cultural, e portanto também de europeização ou americanização. Houve, de modo geral, a aplicação de uma teologia kardecista à interpretação das religiões afro-indo-brasileiras. Daí se origina a Umbanda,[3] que desde o princípio se reparte em versões mais próximas do espiritismo europeu, compreendendo a chamada Umbanda Branca, e versões mais próximas à base africana e indígena original. Adotando aqui conceitos influenciados por Turner (1975), mas com antecedentes em Max Weber,[4] podemos estabelecer uma distinção entre as religiões *icônicas* (ou *iconofílicas*) e religiões *logofílicas*. As

---

2. Jogar os búzios (na área do Recife, normalmente dezesseis são usados em cada arremesso) equivaleria a jogar moedas, atribuindo-se significado oracular às diversas combinações de caras e de coroas.

3. Falo aqui de Umbanda no atual sentido da palavra. O termo tem, entretanto, uma pré-história, significando, antes da introdução da teologia kardecista, muito aproximadamente o mesmo que Macumba, conforme se pode ainda ver em Ramos (1940).

4. As menções a Max Weber, neste artigo, referem-se essencialmente a seu trabalho sobre *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, recentemente reeditado no Brasil (Weber 2001).

primeiras dão ênfase ao contato direto e concreto com o sobrenatural, através da imagem, do gesto e da dança, preocupando-se muito pouco com idéias abstratas e projetos éticos propriamente ditos. São muitas vezes – acrescento eu agora em termos mais hegelianos – religiões "em si", mas nem sempre "para si". E isto justamente por faltar-lhes a elaboração teológica dos cultos *logofílicos*, que dão maior importância à palavra, levando à criação de sistemas explícitos de interpretação intelectual, isto é, à racionalização do domínio religioso e à eventual regulamentação ética da conduta do fiel – da *Lebensführung*, como se expressava Max Weber.

Ora, justamente o que se observa, nos centros mais diretamente sujeitos à influência kardecista, é a tendência à valorização da palavra em detrimento da imagem. É o que já assinalava Bastide, referindo-se, nos movimentos umbandizados, à "transformação da maneira de pensar sob a influência da racionalização todo-poderosa: pois esse espiritismo assinala a passagem de um sistema simbólico a um sistema conceptual" (Bastide 1975, p. 195). Para darmos um só exemplo dessa mudança, destaquemos a tendência à substituição do transe extático, típico do Xangô e de cultos semelhantes, ou do transe da Jurema – que, embora verbal, representa um *ditado* por parte da entidade que se manifesta no médium –, por formas de possessão que valorizam, pelo menos em teoria, o diálogo e a doutrinação entre espíritos e fiéis.

Outras formas de Umbanda, sem deixarem de incorporar muitos elementos kardecistas (como, por exemplo, a classificação das entidades sobrenaturais em linhas e falanges), conservam-se fiéis ao ritualismo de origem africana e ameríndia e, ao menos de um ponto de vista mais formal, à organização tradicional dos terreiros e dos centros. Mas a manutenção acintosa de termos africanos e indígenas para exprimir as crenças e as práticas, bem como a organização supostamente baseada no parentesco ritual, muitas vezes disfarça o controle efetivo de centros dessa variedade – ligados aos movimentos da Goméia, do Omolokô, das nações Ketu, Gege-Mahin, Angola e outras, correspondendo ao que vem sendo chamado "candomblé de nação" (L. F. Nascimento 1997) – por personalidades mais ou menos carismáticas, que usam a tradição para legitimar sua dominação.

Pude perceber a importância dessa complexidade[5] durante minha longa pesquisa de campo, realizada principalmente (mas não exclusivamente) na

5. Não existem dados precisos, pelo menos que eu saiba, sobre o número de centros

região do Recife, desde meados da década de 1970, prolongando-se, através de períodos de diferente intensidade, até o dia de hoje. Assim foi que, para minha grande surpresa, constatei, logo nos primeiros meses de trabalho de campo, que a forma "clássica" de religião africana no Recife, o Xangô das descrições de Gilberto Freyre (1933), Gonçalves Fernandes (1937), Waldemar Valente (1955) e, sobretudo, René Ribeiro (1952), era afinal praticado apenas numa minoria de terreiros, não mais do que uns 15% do total. A Umbanda Branca, envolvendo o repúdio deliberado das práticas sacrificiais e das hierarquias do Xangô e do Candomblé, abrangia talvez 5% dos terreiros. Já as formas menos desafricanizadas e desindigenizadas da Umbanda, que intitulei de Xangô Umbandizado, compreendiam, em meados dos anos 1980, cerca de 20% do total, indicando que tenha se ampliado mais recentemente.

Minha surpresa foi ainda maior quando constatei que, aproximadamente, uns 60% de todos os centros de espiritismo popular da região do Recife entregavam-se, predominantemente, à prática da Jurema (também conhecida como Catimbó), objeto específico deste artigo. Descrevo-a aqui tal como aprendi a conhecê-la em minha pesquisa, durante a qual adotei o método da observação direta dos comportamentos rituais, complementado, em determinadas ocasiões, por observação participante às vezes muito íntima. Trato do que se pode chamar Jurema em "estado puro", isto é, de acordo com seu "tipo ideal",[6]

---

afro-indo-brasileiros em Pernambuco, nem tampouco do número de adeptos desses cultos. Do que me conste, o último levantamento, e mesmo assim aproximativo, foi efetuado há quase 30 anos por João Hélio Mendonça, no início da década de 1970 (Mendonça 1975). Haveria, então, 6.000 "centros de Xangô e de Umbanda" (o Catimbó-Jurema não chegando a ser reconhecido como categoria independente) no Estado de Pernambuco. Pode-se calcular que o total hoje suba para cerca de 10.000, dos quais no mínimo 90% na área do Recife. A categoria "centro" é, entretanto, muito equívoca, podendo ir desde uma congregação com centenas de freqüentadores, à residência de um médium ou curandeiro que reúne um punhado de clientes duas vezes ao mês. Supondo uma média de 20 pessoas por centro, chegamos à estimativa de 200.000 praticantes habituais dos cultos que, em maior ou menor grau, podemos denominar afro-brasileiros, dos quais, conforme já assinalei, calculo, baseado em minha observação, que 60% dedicam-se sobretudo à Jurema; 15% ao Xangô; 20% ao Xangô umbandizado; e não mais que 5% à chamada Umbanda branca.

6. Já tenho tratado da Jurema, bem como de outras formas de religião popular sincrética em Pernambuco, em vários de meus trabalhos (Motta 1976a; 1976b; 1977; 1985; 1988a; 1988b; 1999). A bibliografia sobre o Catimbó, ou Jurema,

diverso tanto do Xangô de Pernambuco (o qual se expande pela Paraíba e o Rio Grande do Norte), como das diversas formas de Umbanda. Estas últimas, não obstante o emprego de uma teologia kardecista, em última análise influenciada

---

sobretudo se comparada com a do Candomblé-Xangô e da Umbanda, é relativamente escassa. Dela fazem parte os trabalhos pioneiros de Luís da Câmara Cascudo (1951) e de Mário de Andrade (1963), tendo o rio-gradense-do-norte e o paulista trabalhado em estreita associação. Seus trabalhos, dando ênfase aos aspectos de origem mais ameríndia na religião popular, vão de certo modo opor-se ao africanismo representado, no Recife, por Gilberto Freyre (a primeira edição de *Casa-Grande & Senzala* data de 1933) e, na Bahia, por Edison Carneiro (1936; 1937; 1959). Também ligado a Mário de Andrade foi o grande poeta pernambucano Ascenso Ferreira, tido por Gilberto Freyre como seu adversário intelectual, que já em 1927 publica o livro de poemas intitulado *Catimbó*. Ainda ligada a Mário de Andrade era a *Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura do Município de São Paulo*, que em 1938 visitou os estados do Nordeste. A essa missão corresponde o preciosíssimo documento etnográfico, representado pelo relatório dirigido por Oneyda Alvarenga (1949) e denominado, simplesmente, *Catimbó*, objeto, aliás, de estudo monográfico de Álvaro Carlini (1993). Já o trabalho igualmente pioneiro de Gonçalves Fernandes (1938) pouca relação parece ter tido com Mário de Andrade, do mesmo modo que não parecem derivar do grande paulista as referências sobre o Catimbó e o Candomblé de Caboclo que se encontram na obra de Roger Bastide (1945, 1967, 1971). A pesquisa sobre o Catimbó-Jurema é relançada, no contexto dos então recentes programas de pós-graduação em ciências sociais, por Vandezande (1975) e Motta (1976b; 1977). Publicados muitas vezes em obscuras revistas de província, embora muitas vezes também transmitidos por ocasião de congressos e visitas pessoais, nem sempre é fácil avaliar até que ponto meus trabalhos possam ter influenciado estudos mais recentes, entre os quais se destacam os de Jorge Carvalho (1990) – o qual, durante algum tempo, tomou-me para orientador do trabalho de campo que veio desenvolver no Recife –, Clarisse Novais da Mata (1987) e Jocélio Santos (1995). A monografia mais abrangente sobre a Jurema de Pernambuco parece-me a de minha ex-aluna Clélia Moreira Pinto (1995). Registre-se também, como trabalho de síntese bibliográfica e teórica, porém contendo igualmente dados de campo originais, o recém editado trabalho de Luiz Carvalho de Assunção (1999). Destaquem-se ainda os trabalhos produzidos no âmbito do Programa de Pesquisa dos Povos Indígenas no Nordeste (PINEB), da Universidade Federal da Bahia, incluindo, entre outros, os trabalhos de M. Nascimento (1994) e Reesink (1995). Outros trabalhos com certeza existem, sob a forma de teses, livros e monografia, cujo acesso se torna difícil e até impossível, devido ao péssimo estado dos acervos das bibliotecas universitárias, pelo menos no Nordeste.

pelo racionalismo da Europa Ocidental, fazem também questão de adotar muitos dos espíritos invocados na Jurema, encarados como marcas de brasilidade, submetendo-os, porém, como já se viu, a um processo de radical reinterpretação mitológica e ritual.

Porém, tipos-ideais e taxonomias têm de ser manipulados com muito cuidado e sutileza. Em teoria, os terreiros tradicionais do Xangô de Pernambuco, bem como os terreiros tradicionais do Candomblé da Bahia, não admitem, em suas cerimônias, a presença de entidades do Catimbó-Jurema, ou do chamado Candomblé de Caboclo. Mas há muitos subterfúgios que permitem a convivência de ritos supostamente incompatíveis. Alguns terreiros, como, no Recife, os de Dona Lydia do Bonfim ou de Mário Miranda, dispunham de espaços separados para os dois cultos, simbolizados pelo "pegi de orixá" e pelo "gongá de caboclo". E, mesmo em casas ainda mais ciosas de sua pureza africana, consta que, por debaixo do pano, pratiquem-se "trabalhos de fumaça", isto é, de Jurema, considerados como particularmente fortes para a obtenção de certos resultados. Já a Umbanda, com seu projeto de representar a "religião nacional", englobando a herança das "três raças" que contribuiriam para nossa formação, sente-se no dever de acolher, com todas as honras, mestres, caboclos, ciganos e assemelhados, não aliás sem muitas reinterpretações, através das quais essas entidades passam por um autêntico processo de "branqueamento", sendo inclusive encaradas como espíritos de certo nível evolutivo, capazes muitas vezes de praticar o bem, mas ainda necessitados de doutrinação por parte de médiuns mais esclarecidos. Mas não devemos confundir os ritos específicos do Catimbó – em regra geral praticados em terreiros de gente muito pobre e, por isto mesmo, majoritários na área do Recife – com as muitas menções aos espíritos da Jurema que encontramos em terreiros umbandizados. Do mesmo modo, não devemos perder de vista a diferença entre os terreiros tradicionais, de Candomblé ou de Xangô, e os centros de Umbanda, nos quais, em contextos litúrgicos mitológicos às vezes diferentíssimos dos originais, não se deixa de mencionar os orixás africanos.

Seguirei o esquema sugerido por Wach (1990, pp. 30-49), e procurarei caracterizar a religião de acordo com os critérios, primeiro da doutrina ou sistema de crenças, segundo do culto ou do ritual e, por último, de sua organização ou "expressão sociológica". Entretanto, para benefício do leitor, porventura menos enfronhado na vasta bibliografia sobre nossos cultos tradi-

cionais, começarei com um esboço da história da Jurema, ainda que alguns dos termos que vou empregar só venham a tornar-se mais claros quando os situarmos no contexto das crenças e dos ritos.

Origens

Os cultos que aqui estou chamando, de acordo com o costume da área do Recife, de Jurema ou Catimbó, possuem um núcleo de origem indígena bastante fácil de perceber. Se, como opinava Carneiro (1937, 1959, 1964), seguido por Landes (1940), a presença de entidades índias ou caboclas poderia ser concebida como resultante de um romantismo nativista mais ou menos erudito e consciente,[7] o mesmo dificilmente poderia atribuir-se ao uso do tabaco e da Jurema, entendida como bebida ritual. Esses cultos certamente possuem raízes em áreas rurais do Nordeste (sobretudo, mais a leste, na faixa compreendida entre o Recife e Natal, hoje em dia cortada pela rodovia BR-101), principalmente nos lugares onde por mais tempo persistiram aldeias indígenas (Fernandes 1938; Cascudo 1951; Vandezande 1975).

Tudo indica então que, na evolução histórica do Catimbó-Jurema, elementos europeus, africanos e neo-brasileiros tenham se acumulado em torno de traços incontestavelmente indígenas. O que isso significaria, em termos da incorporação de populações ameríndias à sociedade nordestina e brasileira, escapa ao âmbito deste artigo. Só muito de passagem é que se pode sugerir a interpretação do fumo e da Jurema como sinais diacríticos de uma identidade índia, metamorfoseada em identidade social, que se mantivesse, dentro da sociedade nacional, através precisamente dessas ou de outras marcas, representando, na expressão de Duvignaud (1973), uma "linguagem perdida", forma inconsciente e obscura de protesto social e cultural.

Podem-se distinguir pelo menos três etapas nesse processo de acumulação cultural. A primeira se ligaria à introdução da figura do *mestre* e de técnicas mágicas de origem européia. Mário de Andrade destaca que os catimbozeiros são

---

7. Critico severamente este ponto de vista em trabalhos meus, dos quais destaco Motta (1976a). Longe de representarem influência literária ou nacionalista, parece-me que os caboclos fazem parte do núcleo mais antigo de nossas religiões populares.

> [...] chamados de mestres, que é a usança tradicional portuguesa; Cândido de Figueiredo dá mestre com o sentido antiquado de médico pra Portugal, acrescentando apenas que em Macau e no Ceilão a palavra significa curandeiro; mas que os feiticeiros se chamavam de mestres também em Portugal o prova um manuscrito de 1630 (Andrade 1964, p. 33).

A segunda fase parece corresponder a uma primeira influência kardecista, a qual, como se deduz de documentos transcritos por Cascudo (1951), já se faz sentir desde as últimas décadas do século XIX, isto é, desde antes do surgimento da Umbanda. A teoria mediúnica de Kardec viria, por assim dizer, "racionalizar" (no sentido que este termo possui na sociologia da religião de Max Weber e seus discípulos) ou, se se preferir o vocabulário do próprio kardecismo, essa teoria viria "codificar" o mediunismo popular, existente desde toda Antigüidade, inclusive reforçando o entendimento de pelo menos algumas das entidades envolvidas no ritual, como almas de defuntos, acarretando a prática declarada da necromancia, isto é, da invocação dos mortos para consulta ou doutrinação, considerada como grande abominação por toda a tradição judaico-cristã.

A terceira etapa na transformação histórica da Jurema corresponde ao impacto das religiões afro-cariocas. Aparecem novos conjuntos de espíritos, que vêm juntar-se, ou mesmo absorver e suplantar, mestres, caboclos e ciganos da velha Jurema nordestina. É o caso, de maneira eminente, dos exus, que adquirem importância até então desconhecida não só pela Jurema, como inclusive pelos próprios Candomblé e Xangô tradicionais. De fato, entidades com essa denominação existem, como se sabe, nas formas mais convencionais de religião afro-brasileira. Ora, nestas os exus, embora essenciais no funcionamento do culto, desempenham papéis de estrita subordinação aos outros orixás. Já na Umbanda, principalmente nas versões mais próximas da Macumba, que é a forma de religião africana mais popular, originariamente do Rio de Janeiro mas hoje em dia espalhada em todo o Brasil, os exus tornam-se personagens autônomos, com trabalhos e ritos claramente separados dos das outras entidades e cada vez mais complicados.

Nada impede, portanto, que o Catimbó-Jurema, definido como o culto dos mestres, de origem luso-brasileira, e dos caboclos, isto é, de espíritos indígenas, seja considerado como culto afro-brasileiro ou, melhor dizendo,

afro-indo-brasileiro. Isto devido já aos muitos africanismos do Catimbó-Jurema mais tradicional, como, por exemplo, a denominação "caboclos de Luanda" (sobre esses africanismos, ver sobretudo Cascudo 1951), bem como devido à incorporação, ainda que relativamente recente, dos exus, das pombas-giras e de muitos outros africanismos, a este culto tal como praticado atualmente no Recife. De fato, a Jurema nordestina – de origem indígena e ibérica – e a Macumba carioca – de origem africana, mas com muitos elementos do Catolicismo popular – a tal ponto combinaram e intercambiaram seus patrimônios histórico-culturais que, em determinadas situações, é hoje em dia praticamente impossível saber onde termina uma e começa a outra, muito embora o pesquisador que preste especial atenção a peculiaridades léxicas e a estilos musicais e coreográficos seja, ao menos em muitos casos, capaz de distinguir – melhor até do que os próprios juremeiros e macumbeiros – o que provém de uma ou de outra tradição.

Mestres, caboclos, ciganos, exus

A Jurema então consiste, ou consistia, em sua forma ideal-típica, no culto dos mestres e caboclos, apresentando aliás muitas afinidades, no panteão e no ritual, com o chamado Candomblé de Caboclo, da área da Bahia. Este ponto já fora observado por Mário de Andrade, que inclusive destacava, em ambos cultos, o consumo da Jurema (bebida): "A insistência da Jurema nos Candomblés de Caboclo os liga ao Catimbó" (Andrade 1963, p. 32). Os mestres são, tanto quanto os caboclos, aos quais muitas vezes se atribui identificação indígena explícita, espíritos curadores e consoladores, que se prestam a muitas espécies de trabalhos mágicos. A esses dois tipos de espíritos, parece que desde o princípio se juntaram alguns traços da religião dos ciganos hispano-portugueses. É assim que se reencontra no Catimbó o espírito de Maria Padilha,[8] venerada pela Carmen de

8. Minha primeira comunicação pública sobre o possível relacionamento da Maria Padilha do Catimbó com a Maria Padilha da Carmen, de Prosper Mérimée, eu a fiz em comunicação até hoje inédita, intitulada "Espíritos Ciganos no Catimbó do Recife", apresentada ao grupo de trabalho Religião, Cultura e Identidade, na XV Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, realizada em Curitiba, em março de 1986. Repeti-a em vários outros congressos e textos publicados na década de 1980 (entre eles Motta 1988b). Esse relacionamento tem sido também estudado

Prosper Mérimée, junto com toda uma categoria de espíritos ciganos, complementar, e nem sempre fácil de distinguir, dos mestres e caboclos.

Aliás, mestres e caboclos tendiam a confundir-se nos relatos sistematizados por Oneyda Alvarenga (1949, p. 9), onde se lê que

> O Catimbó baseia-se no culto a entidades sobrenaturais chamadas Mestres, concebidas como espíritos, criações míticas que freqüentemente têm a designação caboclo (índio) anteposta ao nome, ou divinizações de falecidos chefes de culto. Os chefes, que são os sacerdotes e os principais médiuns, digamos assim, do Catimbó, recebem também o nome de mestres.

E, efetivamente, vamos encontrar, para o centro de Catimbó de Luís Gonzaga, um Mestre Caboclo Tupi (*idem*, p. 36), no meio de muitos outros mestres e mestras. Também para o Catimbó de Manuel Laurentino, de Itabaiana, na Paraíba, nota-se idêntica fusão, registrando-se Mestre Antônio Caboquinho da Jurema, Mestre do Caboco Danié e outros, ao lado de Mestre Malunguinho, Mestre Zé Pilintra, Mestre Antônio da Cidade da Jurema do Reis Salamão, Mestre Carlos, e muitos outros. Mas, na prática recifense atual, as duas categorias – mestres e caboclos – se distinguem perfeitamente. Mesmo no Catimbó de Luís Gonzaga, na João Pessoa de 1938, já se esboça a separação:

> Os Mestres parecem morar num mundo sobrenatural dividido em reinos, estados e cidades e aldeias. Além dos Mestres, nesses lugares talvez habitem divindades menores, que eles governam e que constituem uma espécie de falanges de espíritos [...] Caboclos de Maraú [...] Caboclos de Arubá [...] Caboclos de Luanda (Alvarenga 1949, p. 37).

Mas não creio que se possa, para o Recife atual, postular a subordinação dos caboclos aos mestres, embora ambas as categorias reconheçam a superioridade dos orixás. Assim é que, em casa da finada Lydia do Bonfim, ao mesmo tempo famosa mãe-de-santo e não menos insigne catimbozeira, o

---

pelas professoras Monique Augras (2001) e Marlise Meyer (1993). Muitos dados sobre a pré-história de Maria Padilha no folclore mágico luso-brasileiro encontram-se em Mello e Souza (1986).

Caboclo Tuiti (tratei do assunto em Motta 1980 e Motta 1991), em muitos aspectos análogo ao Oxalufan (Oxalá Velho) daquela ialorixá, apresentava-se como velho, cansado, mas de grau hierárquico mais avançado que sua ministra, a mestra, ou cigana, Antônia Sales (*sic*).

Na prática ritual do Recife, tal como a tenho observado, os espíritos classificados como mestres e caboclos se distinguem claramente uns dos outros, tanto pelos momentos cronologicamente bem demarcados que ocupam na liturgia, como pela gestualidade das danças e possessões. A essas categorias arquetipicamente nordestinas, vêm se acrescentando, nos últimos anos ou décadas, como se destacou acima, conjuntos hagiológicos procedentes do Rio de Janeiro ou, ainda quando originários de outras regiões, reinterpretados, na sua função mitológica e na sua posição ritual, na antiga capital do país. Tal é eminentemente o caso, conforme também notado, dos exus, das pombas-giras e de entidades do mesmo gênero.

As entidades de tipo "Zé", das quais a mais famosa é sem dúvida Zé Pelintra, passavam por mestres em Alagoas (Ramos 1940), no Recife e em Alhandra. Zé Pelintra e outros "Zés", afins no linguajar, nos gestos, nas atribuições e em sua posição no contexto ritual, formam o grupo de espíritos que eu tenderia a considerar, através dos dados de meu trabalho de campo, como o mais comumente recebido na área do Recife.

Cada vez mais o Brasil tende a constituir um só "mercado" mágico-religioso, com livre circulação de ritos e espíritos por todas as cidades e regiões. Mesmo em Pernambuco e na Paraíba, focos de difusão por todo o país do culto dos mestres, já nem sempre se sabe em que estes se diferenciam dos exus. Chega mesmo a acontecer, apesar de muitas hesitações de prática e teoria, que mestres e mestras da Jurema sejam reinterpretados como exus-machos e exus-fêmeas. Assim é que, enquanto na casa da falecida Lydia Alves da Silva, que eu muito freqüentei na década de 1970, Pomba-Gira e Maria Padilha passavam por "mestras", na casa igualmente por mim muito freqüentada do também falecido Mário Miranda, apresentavam-se aberta e declaradamente como "exus". Ocorrem às vezes soluções de compromisso. Um de meus informantes gostava de dizer, a respeito de Pomba-Gira, que no íntimo fosse mesmo exu-fêmea, mas que gostava de apresentar-se como mestra. "Ela se disfauça", dizia ele em saboroso dialeto recifense. O mesmo, segundo meu informante, valia para Zé Pelintra. Eu já ouvi, em pleno contexto do transe ritual, as entidades receberem lições dos entendidos. "A senhora não é exu, não, Dona Paulina, a senhora é uma mestra".

Os espíritos pertencentes a esses conjuntos hágio-semânticos, mestres, caboclos, ciganos e exus (compreendendo as pombas-giras), recebem culto em forma de prece, canto, dança e possessão mediúnica. Um traço específico do Catimbó-Jurema se encontra no uso da fumaça de tabaco, entendida como a mais simples das homenagens que se podem dirigir às entidades, ao mesmo tempo em que a mais elementar das terapias. Trata-se aí de ritual encontrado em praticamente todo o hemisfério Ocidental. Efetua-se com muita freqüência a "limpeza" do paciente através da fumaça que lhe é aspergida por um médium, muitas vezes incorporando um dos muitos espíritos curadores do panteão do Catimbó. De fato, é possível que já o termo *Catimbó* não passe de uma variação de cachimbo, que representa um dos principais apetrechos litúrgicos dessa religião.

Em determinadas ocasiões é também costume ingerir-se, numa espécie de comunhão orgiástica, a bebida chamada Jurema, cujo principal ingrediente, ao menos do ponto de vista simbólico, é a raiz da árvore, ou, antes, arbusto da Jurema (*Mimosa hostilis Benth.*, segundo Vandezande 1975). É o uso desse preparado que confere ao Catimbó o nome de Jurema, com o qual o designam geralmente os que nele tomam parte e que é mais adequado para a conversação polida do que Catimbó ou, pior ainda, Macumba.[9] O emprego ritual dessa bebida aproxima a Jurema do culto do Santo Daime, típico do extremo Oeste da Amazônia, sobretudo do que atualmente constitui o Estado do Acre.[10] Notemos aqui que ao próprio Cristianismo, seguindo precedentes do Judaísmo, não repugna o emprego de uma bebida euforizante, o vinho de uva característico da civilização Ocidental, em seu rito supremo, que é a Eucaristia. Pois, religião envolve comunhão e quem fala em comunhão fala também, necessa-

---

9. As palavras *catimbó* e *macumba* têm, muito freqüentemente, o sentido pejorativo de "bruxaria", visando, por parte de quem o faz ou encomenda, prejudicar um rival ou inimigo.

10. Tive a distinção de ter sido orientador de um dos primeiros, senão do primeiro trabalho de cientista social sobre o Santo Daime, que foi a tese de mestrado, também infelizmente inédita, de Clodomir Monteiro da Silva (1983), intitulada *O Palácio de Juramidan: O Santo Daime, ritual de transcendência e despoluição*. Sobre o mesmo tema, Silva também escreveu o artigo "A questão da realidade Amazônica" (1985).

riamente, de orgia (ao menos em estado germinal), a personalidade do indivíduo fundindo-se e confundindo-se com a da comunidade.

Porém, na realidade, não obstante os pontos de contato da Jurema com o Daime, parece-me, a julgar inclusive por minha própria experiência, que, no plano mais estritamente fisiológico, qualquer efeito da Jurema (bebida) – também denominada *ajucá*, como já se assinala em Alvarenga (1949) – seja devido mais aos sub-produtos do *Saccharum officinarum* (cana-de-açúcar) que da *Mimosa hostilis*. Tal é também a opinião de Vandezande (1975, p. 139), cujo valioso trabalho ainda permanece inédito:

> A maioria das pessoas que consultam os juremeiros não sabem distinguir a Jurema "verdadeira" dos outros tipos, e assim sendo achamos que a grande quantidade de aguardente, geralmente tomada com a infusão da Jurema, terá mais efeito que a pequena quantidade desta infusão adicionada ao álcool.

Consultas

No Catimbó, os espíritos, invocados pela dança e pelo canto, ou só pelo canto, uma vez incorporados no médium, através de um transe de possessão, caracterizado pela comunicação verbal, dão consultas aos necessitados, transmitindo-lhes conselhos e receitas. Existe, no Catimbó-Jurema tradicional, uma distinção bem demarcada entre, de um lado, a *mesa branca* e a *jurema de chão*, que pode compreender a invocação cantada dos espíritos, mas não dançada, e, por ouro lado, o *toré* (palavra de origem Tupi), que implica justamente na dança e na festa. Parece-me, de acordo com o que se deduz da literatura e com minha própria observação, que se trate aí de categorias "nativas" dos juremeiros. Já a expressão "sessão de mesa" parece revelar uma influência kardecista anterior até à expansão da Umbanda. O mesmo também se aplica ao uso do termo *médium.* A análise da literatura (sobretudo Alvarenga 1949, reforçado por Vandezande 1975) sugere que, anteriormente à influência do espiritismo kardecista, os médiuns da Jurema eram designados como *mestres.* Alguns (mas de forma alguma todos) dos mestres hoje invocados são os espíritos de antigos mestres ou médiuns.

Os ritos do Catimbó-Jurema são eminentemente ritos de cura e alívio. O consulente, em contrapartida, deverá deixar um "agrado", em dinheiro ou em espécie, cujo valor dependerá de cálculo sutil, no qual se levam em conta o prestígio do médium, dentro do mercado concorrencial de bens e serviços mágico-religiosos em que está inserido, e a capacidade financeira do paciente. Cada entidade – mestre, caboclo, cigano, exu – tem suas preferências, que médiuns e consulentes devem respeitar na medida do possível. São bebidas, charutos, cigarros, chapéus, cores de roupa etc., a consumir ou exibir durante a possessão.

Entretanto, a Jurema é o que se poderia denominar de religião infra-sacrificial, pois, em suas modalidades tradicionais, tais como descritas pelos itens arrolados na bibliografia e por mim observadas, não adota, a não ser de maneira esporádica – e aí reside sua oposição fundamental relativamente ao Candomblé e ao Xangô –, o sacrifício de animais. E isto tanto em decorrência de sua formação etno-histórica, dentro de um ambiente ideológica, social e economicamente distinto do da religiosidade afro-brasileira mais "ortodoxa", como também – o que me parece capital na situação de contacto que vem a estabelecer-se no Recife e porventura noutras aglomerações – porque o Catimbó-Jurema recruta a grande maioria de seus adeptos entre classes ou camadas demasiadamente pobres para acederem à economia das trocas sacrificiais, que caracteriza a estrutura do Xangô.

Organização

Pode-se também dizer que se trata de religião infra-organizacional, isto é, só raramente seus grupos de culto articulam-se em congregações semelhantes aos terreiros do Xangô, com hierarquias complicadas e códigos rígidos (embora implícitos) de direitos e deveres. No Catimbó, trata-se basicamente de um mago (no sentido da palavra encontrada em Wach 1990, pp. 423-425) ou, se preferirmos, de um médium ou curador (ou mesmo, se quisermos empregar um termo clássico da Antropologia da Religião, de um feiticeiro), isto é, de um especialista no contacto e na gerência (para não dizer manipulação) de forças e entidades sobrenaturais, e de sua clientela.

E é o que se pode chamar "religião de pobre". Seus custos operacionais são reduzidos. O fumo comum constitui seu principal ingrediente. Não ocorre

nela a exigência de instalações físicas importantes, como no Candomblé-Xangô, com seus assentamentos protegidos dos curiosos no quarto-de-santo e no quarto-de-balé, com salão de danças (o terreiro propriamente dito) e até, quando possível, horta para a colheita das ervas sagradas, quintal para as grandes árvores, sem contar com espaço para acomodar famílias carnais e rituais.

Cura

Toda religião pode-se dizer que é resposta à aflição, nem que seja, em suas formas mais depuradas, reposta à aflição existencial, à dor que nos vem da constatação de nossa precariedade e finitude, hoje aqui, amanhã em lugar nenhum. Mas quase nunca fica a vivência religiosa limitada a páramos metafísicos de tanta altitude. Digamos, então, que as religiões também se ocupam com a gerência das aflições do quotidiano, problemas ligados ao trabalho e ao dinheiro, ao amor e ao sexo, à saúde e à doença, o que equivale a reconhecer o valor terapêutico do processo ritual.

E o Catimbó-Jurema certamente não constitui exceção. Na realidade, este culto corresponde largamente ao sistema medicinal, ou a um dos sistemas medicinais, do campesinato do Nordeste Oriental. A limpeza pelo fumo já vimos que se apresenta como a mais simples e acessível de todas as terapias. Porém, tal rito possui caráter fundamental, mas não exclusivo. Observam-se ainda muitas outras cerimônias, envolvendo o uso de chás, banhos, feitiços etc., muitos dos quais descritos em obras do tipo do *Livro de São Cipriano*. A Jurema é um sistema de medicina mágica, concebendo-se que o efeito de determinada operação segue-se, se a ele não se contrapuserem obstáculos, na forma, por exemplo, de um contra-feitiço, à correta execução da própria operação.

Mas não ocorre incompatibilidade entre essa mentalidade mágica e aquilo que pareceria constituir sua própria negação, que é o gigantesco processo de sistematização do mundo e da sociedade, característico das religiões populares, com suas numerosas e intricadas matrizes taxonômicas, muito embora estas, na aparência, pouco ou nada tenham a ver com os critérios da botânica de Lineu ou com sistemas análogos noutros campos do saber. Pois tais religiões, dando a impressão de não passarem de sistemas de manipulação mágica da existência,

representam de fato verdadeiras orgias de racionalidade; tanto é verdade que, empregando-se tais termos no sentido que possuem na obra de Max Weber, é talvez menos o crescimento da racionalidade que tipifica a civilização ocidental, do que o desencantamento do mundo, implicando a perda da capacidade espontânea de descobrir-se a razão das vicissitudes dos homens e das coisas.

Festa

A Jurema é por excelência culto de cura. O que não impede que também seja festa, orgia, delírio e obra-de-arte, participando daquela gratuidade que caracteriza toda a autêntica produção artística. Certo, o transe típico da Jurema, possuindo caráter eminentemente verbal – são os espíritos que vêm dar conselhos e ditar receitas através dos médiuns – não atinge todo o refinamento extático e coreográfico que caracteriza o Candomblé-Xangô, religião na qual a vontade dos deuses se exprime menos por conselhos fornecidos por médiuns em estado de transe, do que pelo jogo dos búzios, praticado por sacerdotes e sacerdotisas devidamente credenciados.

Não adiro a nenhuma explicação funcionalista da possessão. Nem psicólogos nem sociólogos conseguem explicar exaustivamente essa manifestação, que se aproxima, no que tem de fundamental, da intuição criadora em arte e poesia, derivando, em suma, de um *metavalor*, de alguma coisa que não destrói, nem anula, mas supera, vai muito além de toda utilidade e de toda função, constituindo um excesso de ser e de conhecer que contém em si mesmo sua justificativa. O transe implica numa abertura para o infinito. Pois, nenhuma estrutura de personalidade ou sociedade pode esgotar as virtualidades do indivíduo ou do grupo, aos quais as contingências atribuíram tal ou qual identidade, enquanto outras contingências levariam a resultados completamente diversos. Retomando o vocabulário do filósofo grego Parmênides (século V a.C.), digamos que as contingências pertencem ao domínio da instabilidade e da incerteza, ao *ta pros doxan*. O transe, ao contrário, conduz ao *ta pros aletheian*, ao mundo "segundo a verdade", que é também o mundo dos sonhos, nos quais me manifesto tal como sou no mais profundo de meu ser.[11]

---

11. Parmênides, principal representante da "escola eleática" (ele e discípulos eram naturais da cidade de Elea, na chamada Magna Grécia), distinguia entre a percepção

E na Jurema, como noutras religiões de caráter mediúnico, as complexidades mitológicas e taxonômicas ligadas ao transe acarretam a multiplicação das personalidades dos fiéis. Quando trato desse assunto, gosto muito de dar o exemplo de um catimbozeiro do Recife, cujo terreiro freqüentei durante muitos anos, o do finado Mário Miranda, que embora juremeiro, era também conhecido pai-de-santo do Xangô. Possuía, claro está, seu orixá, Oxum, a "dona do ouro", a qual, na área do Recife, geralmente se confunde com Nossa Senhora do Carmo, mas que também corresponde a Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil. E Mário, no carnaval e noutras ocasiões, quando gostava de se vestir de mulher, fazia-se chamar Maria Aparecida... Como todo bom iniciado na religião afro-brasileira, ele não podia deixar de ter o seu *leba*, um exu ou diabrete familiar, denominado, em seu caso, Tranca-Ruas. Recebia ainda Maria Padilha, por ele considerada como exu-fêmea, além do caboclo, Rei Canindé, do mestre, Antônio dos Montes, e de Francisco, "Rei dos Ciganos". E todos esses espíritos com especializações mágicas, dias de festa, canções e desenhos.

E por aí podemos entrever a maneira como, nos fenômenos culturais, o simples valor, concebido como aquilo que é útil, prático e funcional – em nosso exemplo a Jurema encarada como rito, ou conjunto de ritos, com finalidade terapêutica – encontra-se inextrincavelmente misturado com o metavalor. O qual, superando toda função, indo muito além de qualquer determinismo, exprime-se, em nosso exemplo, na festa, na comunhão, na orgia, na abertura para o infinito, no excesso de personalidades que, através do transe, coloca ao alcance dos fiéis.

Conclusão

A Jurema é ao mesmo tempo forma popular de alívio e terapia, certamente a mais simples e mais acessível para a maioria das pessoas do Nordeste. Porém, ao mesmo tempo, vai além dessa função terapêutica e, superando todo cálculo de utilidade grupal ou pessoal, transforma-se em brincadeira, dança e

---

das aparências, "segundo a opinião" (*ta pros doxan*), e a apreensão da essência, "segundo a verdade" (*ta pros aletheian*). Sobre os filósofos eleáticos, pode-se consultar Copleston (1985).

festa, na qual as entidades se manifestam no corpo das pessoas. Desse modo, o transe, que corresponde também a uma forma elementar e fundamental de sacrifício – o corpo do fiel oferecido à divindade –, permite, como nos sonhos, que os fiéis experimentem suas identidades mais profundas. As entidades cultuadas pelos juremeiros são caboclos, mestres, reis, ciganos, exus, pombas-giras, orixás, umas de origem ibérica muito antiga, outras derivadas de índios e de negros, ainda outras resultantes de sínteses elaboradas nesse enorme laboratório religioso que é o Rio de Janeiro. A Jurema acaba sendo uma "religião nacional", tornando-se compreensível que formas de espiritismo mais sofisticado, ou mais "racionalizado", façam tantas vezes questão de reivindicar a sua herança, apesar das muitas transformações que tentam impor a seu sistema ritual.

Referências bibliográficas

ALVARENGA, O. (1949). *Catimbó*. São Paulo: Discoteca Pública Municipal.

ANDRADE, M. de (1963). *Música de feitiçaria no Brasil.* Organização, introdução e notas de Oneyda Alvarenga. São Paulo: Livraria Martins Editora.

ASSUNÇÃO, L. C. de. (1999). *O reino dos encantados: caminhos: tradição e religiosidade no sertão nordestino*. Tese de doutorado em Antropologia, Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo.

AUGRAS, M. (2001). "Maria Padilla, reina de la magía", *in:* separata de *Revista Española de Antropología Americana*, 2001, nº 31, pp. 293-319.

BASTIDE, R. (1945). *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro.

_____. (1967). *Les amériques noires*. Paris: Petite Bibliothèque Payot.

_____. (1971). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

_____. (1975). "La rencontre des Dieux africains et des esprits indiens", *in: Le Sacré Sauvage*. Paris: Payot, pp. 186-200.

CARLINI, Á. (1993). *Cachimbo e maracá: o catimbó da missão*. São Paulo: Centro Cultural São Paulo.

CARNEIRO, E. (1936). *Religiões Negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

_____. (1973). *Negros Bantus*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (1959). *Os cultos de origem africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, série Decimália (incluído em Carneiro 1964).

_____. (1964). *Ladinos e Crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARVALHO, J. J. de. (1990). "Jurema", *in: Sinais dos Tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, pp. 141-145.

CASCUDO, L. da C. (1951). *Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir.

COPLESTON, S. J. F. (1985). *A history of philosophy*. Garden City, NY: Image Books.

DA MATA, C. N. (1987). *As Jurema told us: kariri-shoko and shoko mode of utilization of medicinal plants in the context of modern northeastern Brazil.* Tese de doutorado, The University of Texas at Austin.

DUVIGNAUD, J. (1973). *Fêtes et civilisations*. Genebra: Wéber.

FERNANDES, A. G. (1937). *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (1938). *O folclore mágico do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FREYRE, G. (1933). *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: Schmidt.

LANDES, R. (1940). "A cult matriarchate and male homosexuality", *in: The Journal of Abnormal and Social Psychology*, nº 3, v. 35, pp. 386-397.

MELLO e SOUZA, L. de. (1986). *O Diabo e a terra de santa cruz*. São Paulo: Companhia das Letras.

MENDONÇA, J. H. (1975). "O crescimento e a localização dos centros e terreiros de Xangô no grande Recife", *in: Ciência & Trópico*, Recife, 3(1), pp. 41-64.

MEYER, M. (1993). *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pomba-gira de Umbanda*. São Paulo: Duas Cidades.

MOTTA, R. (1976a). "Carneiro, Ruth Landes e os Candomblés Bantus", *in: Revista do Arquivo Público*. Recife, v. 30, nº 32, pp. 58-68.

_____. (1976b). "Jurema", *in: Centro de Estudos Folclóricos da Fundação Joaquim Nabuco*. Recife, volante nº 22.

_____. (1977). “As variedades do espiritismo popular na área do Recife: ensaio de Classificação”, *in: Boletim da Cidade do Recife*. Recife, nº 2, pp. 97-114.

_____. (1980). *Cidade e devoção*. Recife: Edições Pirata.

_____. (1985). “Catimbós, Xangôs e Umbandas na região do Recife”, *in:* R. MOTTA (org.), *Os Afro-Brasileiros: anais do III Congresso Afro-Brasileiro*. Recife: Massangana, pp.109-23.

_____. (1988a). “Indo-Afro-European syncretic cults in Brazil: their economic and social roots”, *in: Cahiers du Brésil Contemporain.* Paris: Maison des Sciénces de l’Homme, nº 5, pp. 27-48.

_____. (1988b). “Transe, possessão e êxtase nos cultos afro-brasileiros do Recife”, *in:* J. G. CONSORTE e M. R. COSTA (orgs.), *Religião, Política e Identidade*. São Paulo: EDUC, série cadernos PUC, nº 33, pp. 109-20.

_____. (1991). “Transe du corps et transe de la parole dans les religions syncrétiques du nordest du Brésil”, *in: Mythologie et Vie Sociale*. Paris, L’Harmattan, Cahiers de l’Imaginaire, números 5-6, pp. 47-62.

_____. (1999). “Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação”, *in:* C. CAROSO e J. BACELAR (orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas, CEAQ e CNPq, pp. 17-35.

NASCIMENTO, L. F. R. do. (1997). *Lôce, lôce, metá rê lê: homossexualidade e transe(tividade) de gênero no Candomblé de Nação*. Tese de mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco.

NASCIMENTO, M. T. de S. (1994). *O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri*. Tese de mestrado em Sociologia, Universidade Federal da Bahia.

PINTO, C. M. (1995). *Saravá Jurema sagrada*. Tese de mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco.

RAMOS, A. (1940). *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

REESINK, E. (1995). *O segredo do sagrado: o toré entre os índios do nordeste*. Trabalho apresentado ao GT “Religião e Sociedade” do II Encontro de Ciências Sociais do Norte-Nordeste, João Pessoa, Universidade Federal da Paraíba (mimeo).

RIBEIRO, R. (1952). *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco.

SANTOS, J. T. dos. (1995). *O dono da terra: o caboclo nos Candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras.

SILVA, C. M. Da (1983). *O palácio de Juramidan: o Santo Daime, ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco.

_____. (1985). "A questão da realidade amazônica", *in:* R. MOTTA (org.), *A Amazônia em questão: Anais do IV Encontro Inter-Regional de Cientistas Sociais* (Manaus, 1981). Recife: Massangana.

TURNER, V. (1975). "Symbolic studies", *in: Annual Review of Anthropology*, 4, pp. 145-52.

VALENTE, W. (1955). *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

VANDEZANDE, R. (1975). *Catimbó: forma nordestina de religião mediúnica*. Dissertação de mestrado em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco.

WACH, J. (1990). *Sociologia da religião*. São Paulo: Edições Paulinas.

WEBER, M. (2001). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, Thomson Learning, 2ª edição revista.

Arbusto da Iboga, Yaounde, Camarões (*Tabernanthe iboga*). (Foto: Beatriz C. Labate)

Raspagem da raíz da Iboga, Yaounde, Camarões. (Foto: Beatriz C. Labate)

BUITI: RELIGIÃO ENTEOGÊNICA AFRICANA

Giorgio Samorini[1]

Introdução

O Gabão é uma nação da África Ocidental coberta quase inteiramente pela floresta equatorial. Por via do desmatamento sistemático propagado nas últimas décadas, causado pela ávida exploração do "ouro verde" (madeiras nobres), a floresta primária original – constituída por árvores medindo entre 50 e 60 metros – está rapidamente dando lugar à floresta secundária, na qual crescem árvores de cerca de 20 e 40 metros.

Uma vez derrubada, a floresta primária não pode se regenerar. Este é o preço – caro, do ponto de vista ecológico – que o Gabão está pagando em troca da exploração selvagem das suas riquezas naturais por conta de companhias estrangeiras, sobretudo francesas, privadas de qualquer escrúpulo e sempre prontas a tudo, até mesmo à corrupção.

---

1. Etnobotânico italiano especialista na utilização de plantas psicoativas. Realizou pesquisas de campo no México, no Peru, na África, na Índia e na Europa. É diretor da revista científica internacional *Eleusis – Journal of Psychoactive Plants and Compounds*. Escreveu *Os alucinógenos no mito* e *Animais que se drogam* (não traduzidos para o português), entre outros livros.

Nesses últimos anos, os movimentos ecologistas e uma maior sensibilidade do governo gabonês estão procurando opor-se à avidez comercial, mediante a constituição de reservas naturais protegidas do roncar das serras.

Há milhares de anos a floresta do Gabão é habitada por Pigmeus. As tribos atuais do Gabão reconhecem os Pigmeus como os principais originais detentores dos conhecimentos dos "segredos da floresta", incluindo as propriedades medicinais e mágicas das plantas.

Ao longo dos últimos séculos, seguindo uma historiografia nem sempre notável, chegaram à região várias tribos Banto, através de uma série de migrações e deslocamentos de moradia, raramente guiados por modalidades pacíficas.

A última de tais migrações, que teve início no fim do século XIX, seguindo as rotas norte-orientais, foi a forte penetração no Gabão por parte dos Fang, população Banto de características guerreiras. Atualmente, os Fang representam a principal etnia do país e guiam ou influenciam as suas hierarquias militares, políticas e administrativas.

Um dos mais importantes "segredos da floresta" descobertos e utilizados pelos Pigmeus concerne no conhecimento das propriedades psicotrópicas (alucinógenas ou enteógenas) da iboga, um arbusto conhecido pelos botânicos como *Tabernanthe iboga*, da família das *Apocynaceae*. Ainda hoje, os Pigmeus praticam os "Mistérios da iboga" de modo totalmente secreto. É por esse motivo que conhecemos muito pouco ou quase nada sobre os cultos e sobre a mitologia pigméias relativos a essa planta. Não sabemos sequer quando os Pigmeus descobriram as suas propriedades alucinógenas, mas é possível que esse conhecimento seja milenar.

Sabemos alguma coisa sobre as modalidades de tal descoberta. Também algumas espécies de animais, entre os quais os mandris e os javalis, que se alimentam das raízes da *iboga* para conseguir efeitos inebriantes, e é provável – conforme indicado pelos próprios Pigmeus – que eles tenham descoberto tais propriedades alucinógenas observando o comportamento bizarro dos animais sob o efeito da iboga.

A iboga, da qual se utiliza a casca da raiz, é uma planta com princípio psicotrópico muito forte; produz um grupo de alcalóides indólicos, cujo principal é a ibogaína. Esta planta e a ibogaína pertencem à classe farmacológica dos alucinógenos clássicos, a qual pertencem, também, o peiote e a mescalina,

os cogumelos psilocibinicos, a ayahuasca e a DMT, além do LSD. A iboga é o principal alucinógeno da floresta da África Negra, do mesmo modo que a ayahuasca é o principal alucinógeno da floresta Amazônica.

Origens e história do Buiti

Em um momento não determinado – há quem levante a hipótese de ter sido ao longo do século XIX –, os Pigmeus transmitiram o conhecimento da iboga à tribo dos Apindji, que morava e ainda mora em uma região central do Gabão. Esses, por sua vez, transmitiram tal conhecimento à outra tribo mais próxima, os Mitsogho.

Com tal conhecimento, as tribos Apindji e Mitsogho elaboraram um novo culto religioso baseado nos efeitos visionários e "reveladores" da iboga: o Buiti. Tal culto, definido mais propriamente como "Buiti tradicional", foi rapidamente transmitido e adotado por outras populações do Gabão: Eshira, Nkomi, Bavarama, Bavungu, Mpongwé, Balumbu, Orungou, Myènè, Bavili etc.

Os Fang praticavam e praticam, ainda hoje, um culto aos ancestrais, o Bieri ou Byeri, em cujo rito de iniciação é utilizada uma planta diferente, que contém também propriedades alucinógenas, o *alan* (*Alchornea floribunda*, família das *Euphorbiaceae*). Quando, no final do século XIX, os Fang chegaram ao Gabão, encontraram o Buiti tradicional e o Cristianismo missionário, este último há pouco tempo instaurado e difundido entre as outras populações do Gabão.

Através de um complexo e rápido trabalho de sincretismo religioso, do qual fazem parte componentes teológicos, mitológicos e rituais do Bieri, do Buiti tradicional e do Cristianismo, os Fang elaboraram um próprio culto baseado no uso da iboga: o "Buiti sincrético", ou "Buiti Fang".

Segundo os buitistas fang, o culto deles é caracterizado pela presença de três sacramentos: *alan*, iboga e hóstia. Em cada templo buitista fang (*mbandja*), tais sacramentos estão representados por três círculos, chamados *ekar*, feitos com lianas ou em ferro, pendurados ao longo de/em um eixo central no teto do templo.

Afirmou-se várias vezes que, para os Fang, o Buiti substituiu gradualmente o antigo culto Bieri, e que a iboga substituiu o *alan* como meio de indução dos estados visionários. Trata-se, no entanto, de uma afirmação fruto

de uma análise superficial. Mais especificamente, o Bieri foi, por um lado, absorvido pelo Buiti e, por outro, continua a ser praticado pelos Fang, além do Buiti. Externamente ao Buiti, o Bieri, depois de ter atravessado um período no qual parecia quase extinto, retomou força e está sendo difundido novamente, vivido como símbolo dos valores tradicionais da etnia Fang. Atualmente, pode-se encontrar Fang iniciados quer no Buiti, quer no Bieri, ou somente no Buiti, ou, ainda, somente no Bieri. O Buiti Fang é praticado por homens e mulheres indiferentemente, porém, o prelado é masculino; o Bieri, por ser um culto aos ancestrais, é praticado unicamente por homens.

Existem diferenças substanciais, rituais, mas também de caráter filosófico, entre o Buiti tradicional e aquele sincrético. Para os Apindji e os Mitsogho – populações nas quais teve origem o Buiti – vale a fórmula proverbial: "*iboga* e batismo [católico] são incompatíveis". Eles não aceitam de modo algum influências cristãs no Buiti tradicional e são bem críticos com os buitistas fang, considerando-os "loucos". Também não gostam de falar com os brancos sobre os seus cultos, incluindo o Buiti. Por esse motivo, o Buiti tradicional é menos estudado e conhecido do que o sincrético. Os únicos estudos sistemáticos são os de Gollnhofer e Sillans (1974, 1979 e 1997).

Os Fang, ao contrário, consideram o Buiti sincrético uma "religião universal". Várias vezes, no decorrer dos meus contatos com comunidades buitistas fang, os *kombo* (oficiantes buitistas) relataram-me a esperança de que um dia o Buiti seja difundido na Europa, do mesmo modo que o Cristianismo chegou e se difundiu no Gabão. Isso faz parte de uma profecia enunciada por alguns "profetas" buitistas durante os anos 1940, isto é, no período em que missionários católicos colonialistas franceses deram início a uma inútil e violenta repressão ao culto "diabólico" do Buiti.

Os buitistas fang procuram favorecer a aproximação dos brancos ao seu culto. Para uma comunidade buitista, ter no seu seio um iniciado branco é motivo de grande orgulho. Com efeito, nos últimos anos está aumentando o número de franceses, alemães, americanos etc., que se submetem ao duro rito de iniciação. Outros brancos, logo que entendem no que consiste o rito de iniciação, fogem amedrontados.

Junto aos Fang, os buitistas consideram-se cristãos, enquanto os missionários recusam a considerá-los como tal, vendo-os como drogados possuídos pelo demônio. Desde as origens do Buiti sincrético há uma forte crítica entre buitistas e católicos. Durante os anos 1920 e 1940, os buitistas

estiveram sujeitos a perseguições da matriz católica e elegeram alguns mártires, venerados pelas modernas comunidades exatamente como os santos católicos.

Seguindo os estudos de Stanislav Swiderski – o estudioso máximo do Buiti sincrético – a história do Buiti subdivide-se em quatro períodos: 1) o período das origens tradicionais com os Apindji e os Mitsogho (1840-1900); 2) o período da adoção Fang do culto, com as primeiras formas de sincretismo (1890-1948); 3) o período da grande reforma do Buiti pelos Fang (1948-1968), que viu o abandono da interpretação do Buiti como culto aos ancestrais; 4) o período "pré-ecumênico" do Buiti Fang, desde 1968 até os nossos dias, e presenciou a máxima elaboração do sincretismo com o Cristianismo, até chegar ao ponto em que buitistas fang consideram-se cristãos (Swiderski 1990/1991).

Não é notório o número de indivíduos Fang que praticam atualmente o Buiti. Há quem arrisque a hipótese de uma média de 10% sobre toda a população Fang residente no Gabão, mas existem grandes áreas de ocupação Fang onde esse percentual alcança os 80%. Os buitistas afirmam que existem entre 1000 e 2000 templos do Buiti sincrético.

Ao longo das últimas décadas, o Buiti teve uma expansão tal, que atravessou as fronteiras nacionais, difundindo-se na Guiné Equatorial, na República dos Camarões, no Congo e na República Democrática do Congo.

Existem numerosas seitas dentro do Buiti sincrético, constituídas cada uma delas por diferentes comunidades. A seita Dissumba parece ser a mais difundida e talvez a mais antiga. Outras seitas distribuídas na região do Estuaire são: Ndea Kanga, Yembawé, Missene Paka, Erendzi Saint, Assumega Eñin etc. Numerosas comunidades estão presentes também na capital, Libreville, especialmente nos bairros de Nkembo e Lalala. As estradas que partem de Libreville a Kango e de Ntoum a Cocobeach estão repletas de templos buitistas e por esse motivo são chamadas de as "routes de l'*iboga*" ("caminhos da iboga").[2]

Sincretismo e mitologia buitista

Hoje mais que nunca, os buitistas fang consideram-se cristãos, aliás, "os verdadeiros Cristãos": "Nós somos os verdadeiros cristãos. Os católicos perderam o caminho que conduz a Cristo; os missionários que nos oferecem a

2. Para uma bibliografia dos estudos sobre o Buiti Fang, ver Samorini (1997).

sua insípida hóstia e nos pedem para deixar a iboga não sabem do que estão falando" (Samorini 1993, p. 4). A crítica ao catolicismo tornou-se mais profunda e coerente desde quando foram abandonados os ritos cruentos e a expansão do culto tomou o lugar das perseguições: "A Igreja católica é uma bela teoria para os domingos; a iboga é uma prática para a vida do dia-a-dia. Na igreja se fala de Deus; com a iboga se vive Deus" (palavras de Isidore Ndjoung, líder buitista, juiz da Suprema Corte de Libreville; *apud* Swiderski 1990/1991, I, p. 628).

O sincretismo feito pelos buitistas fang com o cristianismo é mais elaborado. Eles têm uma interpretação pessoal dos eventos bíblicos, com freqüentes referências ao Antigo Testamento. Para eles, o pecado original concerne na união sexual incestuosa entre Adão e Eva (conhecidos também como Obola e Biome e, na seita Ndea Na Rizanga, Matutu e Minanga), o casal de irmãos primogênitos da raça humana. Os restos de Abel representam a primeira relíquia dos ancestrais (*bieri*). A árvore do Conhecimento do Bem e do Mal é identificada como sendo a iboga. O Dilúvio Universal é visto como o Ozambogha, um evento histórico que testemunha as dificuldades vividas pelos Fang durante a migração deles para o Gabão.

No topo da teogonia Fang, existe um único deus, Nzame Mebeghe. Nos primórdios do mundo, Nzame criara um ovo do qual nasceram três divindades: Eyene, Noné e Gningone, que os buitistas identificam com a Trindade cristã do Pai, Filho e Espírito Santo. Este último é substituído por uma figura feminina Gningone, considerada a mãe da raça negra. Em algumas seitas, essa figura divina é identificada com a Virgem Maria, Egnepe. Noné é considerado o malvado, o Diabo.

Seguindo a genealogia cosmogônica buitista, Eyene e Gningone criaram o primeiro casal de gêmeos humanos, Obola e Biome (Adão e Eva). Eva concebera os seus primeiros filhos copulando-se com Noné, o qual penetrara na sua vagina sob forma de serpente:

> Ela parira três meninos: um branco, um negro e um vermelho. O branco tinha a cor de Adão: o negro tinha a cor de Noné; isto é, do Diabo. Foi somente após essa primeira cópula que Adão e Eva copularam, dando à luz a doze crianças, que se tornaram os primogênitos das doze tribos de Israel e os doze apóstolos. Os filhos de Noné eram os macacos. Após ter matado seu irmão, Caim dirigira-se à floresta, onde copulara com um chimpanzé e de tal união originaram-se os Pigmeus (Swiderski 1990/1991, II, pp. 65-66).

A *interpretatio* buitista da cosmogonia bíblica pode parecer ingênua e superficial para os europeus desconhecedores dos labirintos dedutivos do sincretismo religioso. No entanto, a mitologia buitista exprime coerentemente princípios intrínsecos da espiritualidade e do modo de pensar africano.

No decorrer das cerimônias noturnas buitistas (*ngozé*), os *kombo* fazem nos seus sermões elaborações sincréticas personalizadas, nas quais a crítica aos missionários católicos evolui continuamente por percursos dedutivos cada vez mais refinados e perspicazes:

> Observem como os católicos dizem que os nossos primeiros pais comeram um fruto. Que gênero de fruto os católicos pensam que os nossos primeiros pais comeram? Eles mentem, porque não querem nos dizer a verdade. É por isso que Deus nos deixou a iboga, para que a gente conheça o próprio corpo, como é feito, dado que Ele mesmo está escondido dentro. Portanto meus irmãos bebam a iboga, a iboga que Deus doou a Adão e Eva. Para que os olhos e as orelhas que estavam fechadas no momento da queda se abram e os homens reconquistem o bom conhecimento que haviam perdido. Por conseguinte bebam a iboga, para conhecer Deus para bem servi-lo, para que o mesmo purifique a vossa alma e vos conduza à bela vida de sempre, no céu, para a vida eterna (extraído de um sermão buitista descrito em Swiderski 1979, pp. 208-209).

Para a seita Fang Ndea Na Rizanga, a iboga ainda não existia no momento do pecado original, isto é, quando Matutu e Minanga (Adão e Eva) copularam. Antes do pecado no Paraíso Terrestre (Mobaaka) era sempre dia e o pecado consiste, muito antes do que a própria e verdadeira cópula, em tê-lo feito à luz do dia – para os Fang, é considerado pecaminoso manter relações sexuais durante o dia. Consumado o pecado original, Matutu e Minanga encontraram-se no escuro, ao relento e privados do contato com Deus (Nzame). Atendendo às preces de Adão, Deus perdoou o primeiro casal humano e deu a eles o dom do fogo, para que pudessem aquecer-se e cozer os alimentos. Criou então as sementes de iboga e as deu ao papagaio vermelho, o qual desceu à terra e as espalhou na floresta. Deus fornecera a iboga aos homens para que eles pudessem novamente se comunicar com ele. Em outras seitas Fang, a difusão das sementes de iboga na floresta ocorre por obra de três espécies de

aves; este motivo pertence quase certamente ao cenário tradicional da cosmogonia sincrética buitista (Samorini 1995, pp. 75-89).

Em todas as seitas buitistas, quer sincréticas, quer tradicionais, existe uma história sobre a descoberta das propriedades visionárias da iboga e da origem do Buiti – conhecida também como "história de Muma" ou "história de Bandzioku" –, de provável origem pigméia. Fora uma mulher, Bandzioku, a primeira a experimentar os efeitos visionários da iboga, seguindo sugestão do espírito de seu marido, anteriormente morto. Ela foi sacrificada pelo seu novo marido e, através de tal sacrifício, instituiu-se o culto do Buiti. Bandzioku ao morrer transformou-se em harpa (*ngombi*) e o som de tal instrumento musical tão caro aos buitistas representa a sua voz.

Templos e parafernália do culto

Nos vilarejos Fang, o templo buitista (*mbandja*) tem uma posição específica, ocupada originariamente pela *maison de garde*, casa comum dos homens, da qual se podia controlar todo o vilarejo, local para as discussões e para o repouso coletivo. Atualmente, em vários vilarejos o *mbandja* serve também como *maison de garde*.

Na entrada de cada templo há uma coluna de madeira (*akun*) coberta por valores específicos simbólicos. Trata-se de um *axis mundi*, ponto de contato entre a terra e o céu, através do qual descem e sobem os espíritos dos mortos e dos ancestrais para participar junto aos vivos das cerimônias noturnas. A cor e os símbolos pintados ou entalhados na *akun* são específicos e representam o emblema das diferentes seitas buitistas.

O templo é constituído geralmente por uma única sala feita inteiramente em madeira. Pode ser mais bem estruturado com uma "sacristia" (*nzimbé*) ligada à parede de fundo da sala, ou corredores laterais que servem de "vestiários" masculinos e femininos. Nas comunidades das seitas mais sincréticas com o cristianismo, o templo se parece com uma pequena igreja, com paredes em alvenaria e com um "tabernáculo" posto no *nzimbé*, onde são guardadas as parafernálias do culto e a droga sacramental (iboga).

Para os buitistas, o templo representa um homem: a trave central que sustenta o teto é a sua coluna vertebral; o fogo que está sempre aceso durante os ritos é o seu coração; as duas portas traseiras que ligam a sala ao *nzimbé*

são as suas orelhas; o *nzimbé* é a sua cabeça; o *akun* é o seu pênis. Alguns templos possuem um pequeno quarto ligado à "sacristia", onde podem entrar somente os oficiantes do culto; ele representa a memória do homem-templo.

Cada comunidade é estruturada segundo uma hierarquia bem precisa. No seu topo há o *nima*; seguem diferentes tipos de *kombo* (oficiantes), entre os quais o *yemba*, que tem a função de introduzir e explicar à comunidade os vários momentos do rito; o *nganga*, aquele que dirige as danças; os *kambi*, no papel de controladores do respeito aos templos litúrgicos do comportamento dos participantes; os tocadores da harpa sagrada. Na base da hierarquia há os iniciados simples (*bandzi*). Uma ulterior figura hierárquica é representada pelas *yombo*, guias espirituais e carismáticos do grupo feminino da comunidade.

Entre os instrumentos musicais do Buiti se incluem o arco sonoro (*mongongo*), a harpa (*ngombi*) e vários instrumentos de percussão, entre eles o *obaka*, uma bola grande de madeira mantida suspensa horizontalmente, que é tocada com quatro pequenos bastões. O *ngombi*, harpa de oito cordas, é o instrumento musical por excelência do Buiti; é considerado sagrado, objeto de veneração e de uma mitologia específica, e tem um papel muito importante no rito de iniciação.

As ngozé

No Buiti são praticados dois ritos principais: as cerimônias noturnas (*ngozé*) e o rito de iniciação (*tobe si*). As *ngozé* são uma espécie de "missa" coletiva, na qual todos os participantes ingerem como forma de comunhão uma dose de raiz pulverizada de iboga, passando a noite inteira dançando e cantando seguindo um formalidade ritual específica.

O rito de iniciação é celebrado toda vez que um indivíduo decide se tornar membro da comunidade religiosa. Em tal caso, o iniciando deve ingerir uma quantidade enorme de raiz de iboga, quantidade que o leva gradualmente a um estado de perda da consciência de longa duração, durante o qual sua alma sai do corpo e efetua uma "viagem ao além". Segundo a interpretação buitista, durante a "grande visão" (*yen*) a alma do iniciando contata entidades divinas, que o iluminam, revelando-lhe as "raízes da vida".

As *ngozé* são celebradas durante quase todo o ano e acompanham geralmente o calendário litúrgico católico. As *ngozé* mais importantes são as

de Natal, Páscoa, Ascensão, Assunção, Todos os Santos e São Miguel. Habitualmente, são celebradas por três ou quatro noites consecutivas, de quinta a sábado ou até domingo à noite.

Às dezoito horas um oficiante toca o *etzika*, um instrumento de sopro feito com um chifre de antílope, para chamar os membros da comunidade e os espíritos dos mortos ao recolhimento. A cerimônia tem início com a comunhão da iboga. Os participantes ajoelham-se e cada qual recebe um pouco de raiz pulverizada da planta por um oficiante, que a coloca com uma colherzinha diretamente na língua.

Os buitistas são conscientes da importância da dosagem do alucinógeno distribuído durante as *ngozé*, a fim de obter resultados positivos desejados para a experiência coletiva. Por exemplo, eles sabem que com doses fortes é mais provável que os participantes percam a noção da realidade – um fato contrário ao espírito da *ngozé*.

Toda a comunidade é vestida com trajes de várias cores – branco, azul, amarelo, vermelho – segundo a seita, o papel hierárquico e o dia da semana. Nas seitas mais sincréticas, os participantes vestem-se como padres e freiras, enquanto os *kombo*, no que concerne ao aspecto, fazem lembrar bispos e cardeais.

Após a comunhão com a iboga, esperando a "subida" dos seus efeitos alucinógenos, os participantes pintam o rosto com caulino branco. Com o rosto pintado de branco eles buscam representar os espíritos dos mortos (o branco é a cor da morte e do além). Seguem várias recitações coletivas ao ritmo do *mongongo*.

No Buiti, fala-se uma peculiar língua litúrgica, por melhor dizer esotérica, o *pope*. Ela é constituída por uma mistura de termos de várias línguas tribais, em especial do Apindji, Myéné e do Fang. Estão incluídas também algumas palavras do latim, fruto da influência do catolicismo missionário, que até alguns anos atrás utilizava o latim nos próprios ritos religiosos. O *pope* não é conhecido por todos os buitistas; dentro de uma comunidade, numerosos *bandzi* recitam o *pope* sem compreender seu significado.

Por toda a noite os participantes tocam, cantam e dançam, obedecendo esquemas coreográficos bem precisos. Podem-se distinguir duas fases do rito noturno. A primeira dura do início da noite até a meia-noite. É caracterizada por motivos que ilustram a criação do mundo e o nascimento de Adão e Cristo;

é dominada musicalmente pelo arco sonoro (*mongongo*). A segunda fase dura da meia-noite até a aurora; é caracterizada por motivos de morte e da destruição, da morte de Cristo, da expulsão do Jardim do Éden. O instrumento musical dominante é a harpa (*ngombi*).

As danças são acompanhadas por um ritmo às vezes vibrante, às vezes mais lento. Na dança mais comum (*ékat*), uma longa fila de pessoas se move dentro do templo; o primeiro da fila executa movimentos do corpo, que são repetidos pelo segundo, pelo terceiro, e assim sucessivamente.

De vez em quando, os participantes param, descansam, bebem, discutem, sorriem. Entre as bebidas, além de refrigerantes, há a cerveja, o vinho de palmeira e licores. A distribuição de tais bebidas é ritualizada e, apesar das notáveis quantidades de álcool ingeridas, não se nota que os participantes estejam bêbados. Eles afirmam que o álcool lhes ajuda a suportar o grande esforço físico das danças, dando-lhes energia, mas que mentalmente eles continuam a dominar os efeitos da iboga. Consomem também nacos de cola, um excitante com cafeína comum às populações africanas. Alguns fumam cigarros ou cachimbos de maconha. Algumas seitas, todavia, excluem o álcool e a maconha dos próprios ritos.

Ao aproximar-se do fim da cerimônia, os participantes sentem um fluxo de emoções coletivas que os buitistas chamam de *nlem myore* ("um só coração"); é um estado no qual "as pessoas compreendem-se mutuamente", tornando-se "uma só pessoa". Fernandez (1965) definiu tal dimensão mental coletiva como "um estado de consenso simbólico". É um estado mental de predisposição amorosa para com os outros indivíduos, que é típico de uma determinada fase da experiência com psicodélicos, a parte final da fase do "renascimento". É interessante observar que os buitistas reconhecem-na e valorizam-na, o que é uma indicação transcultural dos efeitos dos alucinógenos (Samorini 1994).

A cerimônia termina ao raiar do sol com uma refeição coletiva.

O rito de iniciação

O credo buitista baseia-se em uma visão vivida por cada *bandzi* durante o rito de iniciação. Dentro de uma mesma seita, a visão é a mesma para todos. No final do rito de iniciação, os *kombo* fazem perguntas muito específicas aos novatos, com a intenção de compreender se ele teve aquela visão. Se teve uma

visão diferente, não é considerado iniciado e deverá submeter-se novamente ao rito.

Às vezes ocorre que um iniciando tenha uma visão diferente, na qual, entretanto, ele crê firmemente. Então, ele sai da seita e dá origem a uma nova seita, cujos membros terão também a mesma visão. Portanto, a árvore genealógica buitista representada pela ramificação das seitas espelha a história e a evolução das visões comuns vividas pelos buitistas sob o efeito da iboga.

O rito de iniciação (*tobe si*) é habitualmente vivido uma única vez na vida de um buitista. Os *kombo* submetem-se a ritos de iniciação posteriores. A visão de iniciação representa para um buitista o momento mais importante da sua trajetória, o momento da sua iluminação, que ele levará em consideração para o resto da sua vida. Em cada situação de dificuldade ou de crise, o buitista deve se lembrar do momento da sua visão durante a iniciação, para que tenha um melhor ponto de vista.

Durante os meus estudos sobre o Buiti, no mês de maio de 1993, submeti-me ao *tobe si* em uma comunidade que mora em Melen – um vilarejo que é distante de Libreville cerca de dez quilômetros –, que pertence à seita Ndea Na Rizanga. A mesma foi fundada em 1957, fruto de uma divisão da seita Ndeya Kanga. É fortemente sincrética, tendo absorvido particularmente as simbologias da cristologia e do marianismo. Atualmente, sou reconhecido pela comunidade de Melen como o primeiro branco iniciado ao Ndea Na Rizanga do Buiti Fang.

O Buiti, seja o tradicional, seja o sincrético, é um culto misterioso, caracterizado por uma profunda revelação inicial e pela proibição de comunicar aos não-iniciados certos detalhes do rito de iniciação. Entrando na fase de descrição de tal rito, como *bandzi* tenho o dever de obedecer essa reserva, e é por este motivo que a mesma parecerá limitada e com lacunas (Samorini 1993).

O termo *bandzi* provém do verbo Fang *dzi*, "comer", e significa "aquele que já comeu" (a iboga). *Tobe si* significa "sentar-se no chão". Antes da iniciação, o iniciando deve respeitar uma abstinência sexual, alcoólica e de todas as outras drogas (da maconha ao café e à cola) por um período de pelo menos vinte dias. Ele deve também escolher dois iniciados da comunidade que sirvam de "pai" (*tare*) e "mãe" (*nana*) de iniciação e que têm essencialmente um papel de assistência psicológica durante o rito.

Nos dias que precedem o rito, a comida para o iniciando é escolhida pelos *kombo* e racionada em quantidades cada vez menores, até chegar ao jejum completo. Durante todo o tempo do rito de iniciação (cuja duração habitual é de três dias), todos os membros da comunidade consomem quantidades "normais" de iboga. É importante que todos os presentes predisponham a sua mente a um estado modificado de consciência, dado que é o modo mais apto para "acompanhar" a "grande viagem" do iniciando. As crianças também recebem a iboga; e aos lactentes é colocada na sua boca uma quantidade simbólica.

A iniciação própria e verdadeira tem início na quinta-feira pela manhã, quando o novato, despido, é coberto por um pedaço de tecido branco amarrado na cintura, como se fosse um cinteiro para recém-nascidos (o iniciando está sendo predisposto a "nascer" com uma nova vida). Ele é então levado à floresta, onde, afastado de todos e com um membro da comunidade, confessa os seus pecados. A confissão (*ayebé*) diz respeito a toda sua vida e é dirigida aos espíritos da floresta. Tal ação catártica, liberadora dos sentimentos de culpa, é levada em grande consideração pelos buitistas. Não pode haver uma boa "visão" sem uma boa confissão; ao contrário, esconder os pecados naquela ocasião é considerado perigoso e, em alguns casos, fatal.

Quinta-feira ao meio-dia tem início a longa fase de ingestão da iboga. O iniciando senta em um banco cheio de valores simbólicos, no qual terá de ficar em uma posição bem específica: com as costas curvadas, os antebraços apoiados nas pernas e as mãos "suspensas". Tal posição é adotada somente por algumas seitas e parece ser uma inovação bem recente. Na posição mais comum e original, o iniciando senta-se diretamente no chão, com as pernas esticadas, as costas mantidas em posição ereta, os antebraços e as mãos apoiados nas coxas.

O único movimento permitido consiste em rodar periodicamente a cabeça para o alto, abrir a boca, permitindo a um *kombo* introduzir com uma colherzinha uma determinada quantidade de raiz pulverizada de iboga, fechá-la, levar a cabeça à posição original, e então deglutir a pasta de iboga. A freqüência da introdução da iboga no corpo do novato é controlada pelos *kombo*. Durante os primeiros momentos, a freqüência é de 8 a 9 deglutições por minuto, e diminui cada vez mais, até chegar a uma deglutição a cada 4 ou 7 minutos.

Em torno do iniciando se reveza um grupo de pessoas – todos os oficiantes e algumas mulheres idosas –, uma espécie de "equipe" que "trabalha" nele, acompanhando com perícia e zelo o momento da sua "morte-renascimento". Cada um deles tem uma função específica: há quem dê a iboga ao iniciando, pondo-a na sua boca com uma colherzinha; um outro controla as suas pupilas periodicamente, fazendo-lhe mover os olhos nas quatro direções; um outro ainda toca inúmeras vezes vários pontos do seu corpo, a fim de saber a sua temperatura e dessa forma acompanhar o processo de resfriamento do corpo provocado pela iboga.

De vez em quando, o iniciando vomita e os seus vômitos são recolhidos separadamente, colocados em folhas de banana e cuidadosamente examinados. Toda vez que vomitava, a minha *nana* (mãe de iniciação) provava um pouco do meu vômito, a fim de compreender como a iboga estava se comportando no meu estômago. Os meus vômitos eram um indício tão importante para o grupo que se tornavam causa de freqüentes discussões. O iniciando *deve* vomitar e se isso custa a ocorrer ou não ocorre é motivo de grande preocupação. É um dos casos reconhecidos em que se arrisca chegar ao óbito do iniciando.

Uma vez iniciado, o processo de ingestão da iboga não pode ser interrompido por vontade do iniciando; no caso em que ele se recuse a continuar a ingerir a iboga – por dificuldade ou mais freqüentemente por medo de morrer –, os oficiantes encorajam-no a prosseguir e podem chegar à introdução forçada da iboga no seu corpo.

Os buitistas são conscientes da possibilidade de uma *bad-trip*. Quando isso ocorre (muito mais raramente do que na cultura ocidental), nunca é atribuído à droga. A responsabilidade é do indivíduo, da sua impureza e dos seus pensamentos ruins.

A quantidade total de iboga ingerida pelo novato pode variar de duzentos a seiscentos gramas, e houve casos em que se chegou a mil gramas (Fernandez 1982, p. 475). A quantidade por mim ingerida foi de quatrocentos gramas.

A iboga tem um efeito anestésico que se sente em pouco tempo no palato. Tem sabor amargo – é denominada "fel de Deus" –, mas, depois de algum tempo, quando o palato e a garganta estão bem anestesiados, não se sente mais o seu gosto. A ingestão da iboga leva a uma diminuição progressiva do batimento cardíaco e a um lento resfriamento do corpo, a partir das extremidades. Os primeiros efeitos psíquicos começam a se sentir de quarenta a sessenta

minutos depois do início da ingestão da raiz e aumentam cada vez mais, levando o iniciando a estados cada vez mais alterados da sua consciência.

O tempo de ingestão da iboga usado no meu caso foi de doze horas. Durante esse período, fiz uma grande "viagem psicodélica", caracterizada por alucinações visuais e por percursos dedutivos "reveladores", até alcançar momentos de verdadeira e própria "iluminação". O contato com a realidade, ou seja, ser consciente da situação em que estava, diminuía cada vez mais, até tornar-se um "ponto".

A iboga é ministrada ao iniciando até o momento em que desaparece o último resíduo de contato com a realidade. A equipe de oficiantes segue com muita cautela a chegada de tal momento. É importante suspender a ingestão da iboga na hora certa, talvez um pouco antes de alcançar a dose letal específica para cada iniciando. O *nima* espeta o corpo do iniciando com uma agulha, acompanhando assim o seu gradual estado anestesiante. A perda de consciência é verificada perfurando com a agulha alguns pontos peculiares do seu corpo. Quando esses pontos não reagirem mais aos estímulos dolorosos, a ingestão da iboga é então suspensa.

Confirmada a perda de contato com a realidade, os oficiantes dispõem o corpo do novato em uma posição especial no chão. O corpo é velado à vista por toda a duração da "grande viagem". Isso dura de vinte a quarenta horas.

Mediante a ingestão de uma forte dose de iboga, o iniciando é levado realmente próximo ao seu ponto de morte, dado que é naquela condição que ele pode "ver além", pode "ir além", superar o limite da morte. Durante a visão, o novato recebe das entidades divinas que o contatam um novo nome, que será, a partir daquele momento, o seu nome de iniciação (*nkombo*).

A retomada de consciência, esperada habitualmente para o sábado de manhã, é auxiliada – para os buitistas, é induzida – pelo som da harpa (*ngombi*). Ao despertar tem início uma longa série de ritos de agradecimentos que são propiciadores para o "novo nato". Segue o rito do batismo, durante o qual o novato passa através de uma abertura em forma de vagina, no centro de um curso d'água. E ainda procissões, danças com fogo, fantasias rituais, acompanhadas de uma vibrante coreografia cênica e musical.

O ato final do ciclo de iniciação é constituído de um diálogo privado entre os *kombo* e o iniciando, durante o qual ele expõe qual foi a sua visão. Se os oficiantes julgarem que ele "viu bem", ele é finalmente proclamado *bandzi*.

Somente os oficiantes podem ter a responsabilidade de dar a iboga aos outros indivíduos, aos *bandzi* e àqueles que queiram ser também. O prelado buitista é o detentor dos "Mistérios da iboga", e esta consciência, inacessível ao simples iniciado, é transmitida aos futuros oficiantes mediante longos estágios, que se concluem com momentos de iniciação de grau superior. Durante tais estágios, o aspirante a oficiante aprende os conteúdos mitológicos, litúrgicos e teológicos do Buiti, mas não é só isso. Uma parte do estágio dá enfoque ao estudo do corpo humano e às reações que a iboga pode induzir no mesmo. Verificada a periculosidade da iboga e a complexidade da operação de iniciação, os *kombo* são preparados para enfrentar qualquer reação negativa, quer fisiológica quer psicológica. Esta parte de consciência pertinente aos "Mistérios da iboga" é caracterizada por um notável grau de "cientificidade". Controlar a cor da urina e a freqüência das micções, observar periodicamente o grau de midríase dos olhos do iniciando, observar e provar os vômitos etc. – tudo isso revela uma discreta metodologia de tipo científico.

O Gabão è atualmente o país mais livre no mundo no que diz respeito ao uso de um potente alucinógeno, uso não limitado a uma particular etnia, mas possível a quem desejar sinceramente provar tal experiência.

A iniciação buitista é rigorosa, e não só maravilhosa. É questão de coragem e de vontade de "ir ver" e de estar disposto também a arriscar e a sofrer para "ir ver". Eu tive essa coragem e essa vontade, e é também por isso – pouco me importa as centenas de picadas dos mais variados insetos tropicais, as queimaduras na pele causadas pelas danças com o fogo, ou os cinco quilos de peso corpóreo perdidos durante os dias do rito de iniciação – que foi uma das mais fascinantes e construtivas experiências da minha vida. O leitor compreenderá, se me permito dizer, que tenho orgulho de ser um *bandzi*, "aquele que já comeu".

Referências bibliográficas

FERNANDEZ, J. W. (1965). "Symbolic consensus in a Fang reformative Cult", *in: American Anthropologist*, 67, pp. 902-929.

_____. (1982). *Bwiti. An ethnography of the religious imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.

GOLLNHOFER, O. e R. SILLANS (1974). “Phénoménologie de la possession chez les Mitsogho. Aspects psycho-sociaux”, *in: Psychopathologie Africaine*, 10,, pp. 187-209.

_____. (1979). “Phénoménologie de la possession chez les Mitsogho (Gabon). Rites et techniques”, *in: Anthropos*, 74, pp. 737-752.

_____. (1997). *La mémoire d’un peuple. Ethno-histoire des Mitsogho, ethnie du Gabon central*. Paris: Présence Africaine.

SAMORINI, G. (1993). “Adam, Eve and Iboga”, *in: Integration*, 4, pp. 4-10.

_____. (1994). “La religión Buiti y la planta psicoactiva *Tabernanthe iboga* (Africa ecuatorial)”, *in:* J. M. FERICGLA (org.), *Plantas, chamanismo y estados de consciencia*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.

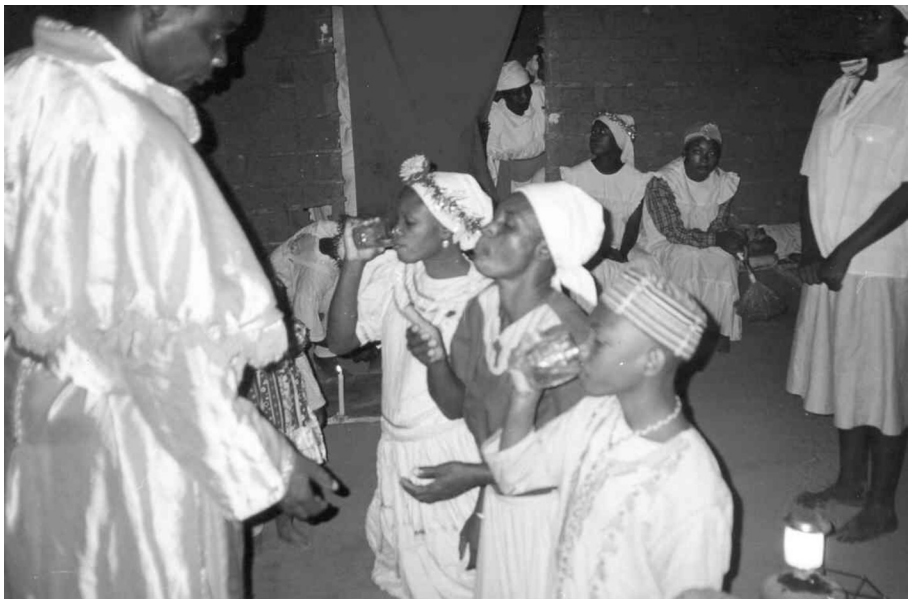
_____. (1995). *Gli allucinogeni nel mito*. Turim: Nautilus.

_____. (1997). “An annotated bibliography on the Bwiti religion”, *in: Eleusis*, 7, pp. 3-16.

_____. (1997/1998). “The initiation rite in the Bwiti religion (Ndea Na Rizanga sect, Gabon)”, *in: Yearbook of Ethnomedicine Studies of Consciousness*, vols. 6-7, pp. 39-55.

SWIDERSKI, S. (1979). “Les récits bibliques dans l’adaptation africaine”, *in: Journal of Religion in Africa*, 10, pp. 174-233.

_____. (1990/1991). *La réligion Bouiti*, vol. VI. Toronto e Nova York: Legas.



Membros do Buiti fang bebem *Ossoup*, "água de Iboga" (decocção suave da raiz da Iboga) durante a cerimônia – Yaounde, Camarões. (Foto Beatriz C. Labate)

Ritual do Buiti Fang em Yaounde, Camarões. (Foto: Beatriz C. Labate)

AYAHUASCA E XAMANISMO INDÍGENA NA SELVA PERUANA: O LENTO CAMINHO DA CONQUISTA

Antonio Bianchi[1]

É impossível definir, de um modo mesmo que aproximado, quando e como nasceu o uso da ayahuasca, e, sobretudo, não é possível afirmar com segurança quanto o seu uso se transformou desde a época em que foi descoberto pelos primeiros exploradores ocidentais. De qualquer maneira, essas considerações já seriam um testemunho da sua antigüidade. Segundo Naranjo (1983, p. 68), existem provas arqueológicas do uso ritual dessa bebida que remontam no mínimo ao ano 500 a.C. Infelizmente, a maioria dessas descobertas poderiam ser tranqüilamente relacionadas ao uso de qualquer outra planta alucinógena ou ritualística. Na verdade, não existe nenhum material iconográfico ou descoberta botânica a esse respeito que poderia fornecer prova incontestável do uso da ayahuasca em épocas pré-coloniais. O próprio mecanismo de ação da ayahuasca gerou admiração no que se refere às possíveis dinâmicas relativas à sua descoberta.

A ayahuasca consiste praticamente na associação de duas plantas: a *Banisteriopsis caapi*, que contém as beta-carbolinas harmina, harmalina e a

---

1. Médico, toxicólogo, consultor do *Centro Orientamento Educativo* (COE), uma ONG italiana que trabalha com projetos sanitários junto a curandeiros tradicionais em várias regiões do mundo.

tetrahidroharmina, e as folhas de um arbusto, a *Psychotria viridis*, a qual contém fundamentalmente a N,N-dimetiltriptamina (DMT) (Ott 1994). Em algumas regiões do Equador, ao invés da *Psychotria viridis*, é utilizada a *Diplopteris cabreana* ou Malpighiacea, conhecida com o nome de *Banisteriopsis rusbiana* (Gates 1982). Mas, tendo em vista que esta última planta também contém DMT, a substância não muda com relação à *Pshychotria*. A ayahuasca é uma bebida que deriva da associação entre moléculas de natureza beta-carbolínicas e um composto como a N, N-DMT, potencialmente alucinógena, mas que, consumida por via oral, é desativada por algumas enzimas presentes no espaço gastrointestinal do ser-humano, conhecidas como monoaminoxidase (MAO). O mistério da associação das duas plantas se explica, justamente, através desta ação das beta-carbolinas, que inibem as enzimas de MAO (McKenna, Towers e Abbot 1984).

É sabido que uma grande parte do xamanismo da Amazônia peruana foi reconduzido ao uso dessa bebida alucinógena, a qual, por sua vez, teria a sua origem entre os grupos indígenas Amazônicos, passando deles para as populações mestiças das regiões urbanas. Nesse sentido, podemos dizer que o xamanismo da ayahuasca provavelmente se origina na floresta, nela encontrando a sua forma mais pura e original. Esta posição, consolidada no xamanismo *mestizo*[2] (Luna 1986), foi posteriormente reforçada pela difusão das novas filosofias *new age* nas regiões urbanas da Amazônia peruana. As teorias *new age*, por sua vez, reforçaram a idéia de que a origem do poder da ayahuasca provém do mundo espiritual da floresta e daqueles povos que a habitam (Metzner 1999).

Freqüentemente, os seguidores destas filosofias sublinham o quão surpreendente foi o fato da descoberta da associação entre a *Banisteriopsis caapi* e a *Psychotria viridis* por populações indígenas privadas de quaisquer conhecimentos de bioquímica, considerando a riqueza de espécies botânicas presentes na floresta tropical. Enfatiza-se a ocorrência de uma sincronia extraordinária, recriando-se uma espécie de mitologia moderna em torno da origem dessa bebida alucinógena.

Nesse caso, trata-se realmente de uma recriação, pois, afinal, os povos indígenas da Amazônia possuem, é claro, seus próprios mitos sobre a origem

---

2. Com a palavra *mestizo* (mestiço) se indicam as populações não-nativas que colonizaram a Amazônia peruana na época da borracha.

dessa bebida. O mais célebre destes mitos é aquele de Reichel-Dolmatoff, entre os Tukano do Vaupés colombiano, o qual cito a seguir, de forma sintética:

> No princípio do tempo, na Casa das Águas, reuniram-se os antepassados de toda humanidade. Apareceu então uma mulher, Yagé.[3] Chegou na frente da "maloca" graças a canoa-Anaconda, que percorria os rios espalhando pela terra a raça humana. Os homens reuniram-se na grande "maloca" e prepararam *cashiri* (uma bebida fermentada) com a qual, por mais que bebessem, não conseguiam embriagar-se. A mulher Yagé ficou diante da casa e ali deu a luz a um menino. A mulher então entrou na "maloca", com o menino nos braços; ao verem o menino, os homens se encantaram com a visão e quase sufocaram-se pela mesma. A mulher Yagé perguntou: "Quem é o pai deste menino?". Em um certo momento, em um canto, levantou-se um homem e, segurando a perna do menino disse: "O pai sou eu!"; "Não!", disse um outro homem, "O pai sou eu!", "Não!" disseram os outros, "Somos nós os pais do menino". E, assim, todos se jogaram sobre o menino e o fizeram em pedaços. Todos arrancaram pedaços, e cada um pegou uma parte, e foi assim que cada um obteve seu yagé, a espécie de yagé que cabe a sua própria gente (Reichel-Dolmatoff 1975, p. 134, tradução livre).

Igualmente, no mundo do xamanismo *mestizo* da selva peruana, fala-se de um encontro ocorrido, no começo da humanidade, entre os antepassados indígenas e o mais poderoso espírito da floresta, a "Mãe da Ayahuasca". Nesse período, os indígenas teriam aprendido como se prepara essa bebida alucinógena. Todos esses mitos contribuíram para afirmar a idéia segundo a qual a origem do uso espiritual da ayahuasca estaria relacionada ao universo da floresta, o qual, por sua vez, adquire, também, um caráter espiritual.

A meu ver, esta ideologia se impõe na Amazônia peruana a partir da formação das primeiras realidades urbanas, ganhando um novo vigor nas últimas décadas, com o interesse crescente de parte da cultura *new age* por essa bebida. Mas, por outro lado, no mundo indígena, sobretudo nos grupos

---

3. *Yagé* é a palavra dos grupos nativos da Amazônia colombiana para indicar a mesma bebida alucinógena que no Peru se chama Ayahuasca.

mais tradicionalistas, menos envolvidos com o processo de modernização, essa concepção não possui muita força. Na verdade, tais grupos revelam, eles próprios, uma substancial heterogeneidade em suas práticas xamânicas – nas quais, além do uso da ayahuasca, freqüentemente ocorre também o uso de outras plantas alucinógenas.

Uma das pesquisas mais minuciosas sobre o xamanismo *mestizo* relacionada ao uso da ayahuasca foi realizada por Luis Eduardo Luna. Ele demonstra, nesse sentido, justamente como esse uso se baseava na utilização de várias "plantas-professoras" – conceito geral com o qual se indica a dimensão espiritual de algumas espécies vegetais, nas quais o espírito aparece ao jovem aprendiz-xamã em uma visão, fazendo com que ele participe do conhecimento esotérico proibido ao homem comum (Luna 1984, p. 135).

Mas o papel dessas outras plantas, ainda que importante na formação da experiência visionária, é, todavia, secundário com relação à ingestão da ayahuasca (Bianchi e Samorini 1993). Na grande planície da Amazônia peruana, no vale do Ucayali e do rio Amazonas, o xamanismo baseia-se substancialmente na ingestão da decocção obtida a partir da associação entre a *Banisteriopsis caapi* e a *Psychotria viridis*, revelando uma evidente uniformidade. A situação é mais complexa ao sul de Pucallpa, às margens do rio Urubamba e, sobretudo, no vale, às margens do rios Tambo e Ene, povoados pelos grupos Ashaninka, bem como no rio Manu, onde, ainda hoje, vivem, parcialmente isolados, grupos indígenas Machiguenga. Estes grupos, apesar de utilizarem a bebida conhecida como *kamarampi* (ou seja, a ayahuasca), apresentam mudanças substanciais na sua composição e, de qualquer maneira, o papel da ayahuasca não se mostra, aqui, tão central como nas regiões circunvizinhas a Iquitos e Pucallpa. Também no Purus, onde vivem grupos Sharanawa, Kaxinawá e Kulina, a função dessa bebida nas práticas xamânicas é menos central, e o mesmo se pode dizer dos Haramkbut do Madre de Dios. Outros casos nos quais a ayahuasca não possui um papel central são aqueles dos grupos Matses do Javaris e dos Nahuas do Breu, os quais, até pouco tempo, recusavam-se de um modo vigoroso a estabelecer contatos com a civilização.

De qualquer modo, podemos notar que o uso da ayahuasca muitas vezes ou é totalmente desconhecido, ou é estranho àquelas praticas de cura que, tradicionalmente, são consideradas como características evidentes do xamanismo Amazônico. Na minha opinião, o âmbito de uso da ayahuasca abarca uma grande área uniforme, que corresponde ao sul da floresta Amazônica

colombiana (aquela habitada pelos grupos Tukano) e, desta, se estende ao longo do Putumayo e do rio Amazonas, por toda zona do Ucayali. Por outro lado, na região sul, o xamanismo indígena se fragmenta em uma série de entidades autônomas, nas quais essa bebida alucinógena perde a sua centralidade.

Foi observado que a área na qual o uso da ayahuasca é mais corrente coincide com aquela onde mais existiu a influência da civilização, e onde atualmente existe um grande estimulo à urbanização (Gow 1994). É provável que as complexas dinâmicas sociais, que alteraram as culturas amazônicas a partir da chegada das primeiras missões católicas e que se estabeleceram com o nascimento da epopéia da borracha, favoreceram o estabelecimento de um "xamanismo da ayahuasca", localizado predominantemente nas cidades.

Este xamanismo, apesar de enfatizar as próprias origens indígenas e o mundo da floresta, distingue-se por apresentar uma estrutura de aprendizado mais rigorosa e definida. A consolidação de tal estrutura, por sua vez, coincide com a caracterização do xamã como agente terapêutico comunitário e, provavelmente, responde às novas exigências que se instauraram – tanto nos grupos nativos, quanto naqueles mestiços –, com o surgimento de novas aglomerações estáveis.

As condições dessas novas aglomerações, inicialmente, refletiam a ideologia missionária e, posteriormente, respondiam às novas exigências de mercado do início do século. Provavelmente, as más condições dessas aglomerações favoreceram o surgimento de novas doenças epidêmicas, colocando em primeiro plano as necessidades sanitárias da comunidade (Gow 1994).

Já a transformação das culturas indígenas de nômades para sedentárias coincide com a sua "civilização" e é caracterizada por uma menor dependência em relação à caça como instrumento de sobrevivência. Esse processo fez com que a dimensão ecológica da floresta fosse substituída por uma maior atenção às questões referentes à saúde, as quais, em numerosas comunidades, vieram a ser a preocupação principal. O xamã perdeu, assim, a sua maior função, ou seja, a de intermediário entre o mundo dos homens e o dos espíritos da natureza, e passou a ser *curandero* (curandeiro), aquele que cura.

Existiriam, então, dois aspectos do xamanismo Amazônico. O primeiro, muito uniforme, vincula-se à zona onde o processo de modernização foi maior, que se refere ao vale do rio Amazonas e do Ucayali, tendo os seus pontos fortes propriamente nas zonas urbanas. Esse xamanismo é essencialmente do tipo

terapêutico, sendo o ato de cura central na sua estrutura. Um segundo aspecto, muito mais heterogêneo, refere-se àqueles grupos indígenas que, diante do avançar da civilização, se retiraram para zonas mais inacessíveis, defendendo vigorosamente a sua autonomia cultural. Trata-se, aliás, de grupos que vivem de um modo irregular. Nestes casos, o xamanismo assume características de um fato quase privado, relacionado aos clãs ou famílias, tendo como finalidade favorecer uma relação harmoniosa com o ambiente natural, na qual o homem é envolvido, simultaneamente, em um relacionamento de poder e de dependência.

O primeiro tipo de xamanismo, aquele *mestizo*, é caracterizado pela utilização da ayahuasca (*Banisteriopsis caapi* juntamente com *Psychotria viridis*), sob forma de decocção muito concentrada. O jovem neófito aprende o uso da bebida, guiado por um xamã, geralmente reconhecido por toda comunidade. Nessa fase, que podemos definir como "preliminar", o professor transmite os seus icaros[4] ao adepto; em uma fase sucessiva, ele aprende diretamente da planta-professora. Depois, o mestre transmite ao discípulo o *yachay*, uma fleuma mágica presente no estômago do xamã, e que lhe confere a habilidade de atacar e defender-se da ação de outros xamãs, através do uso de flechas mágicas (virotes) (Luna 1986).[5]

Tais "armas" são indispensáveis à atividade do xamã. Esta última está centrada em práticas terapêuticas, sendo que a maior parte das doenças tem, de fato, uma causa mágica e são entendidas como resultantes de uma ação negativa de um outro xamã, contra o qual o *curandero* se engaja numa verdadeira luta (Dobkin de Rios 1992).

A importância dos atos terapêuticos faz sentir-se mesmo na dimensão espiritual desse tipo de xamanismo. Espíritos auxiliares, definidos como *arcana* ou *incanto*, têm a tarefa de vigiar a integridade do xamã durante as suas batalhas: alguns deles correspondem a santos da iconografia católica; outros, a espíritos das plantas-professoras, como o tabaco e o *toé* (*Brugmansia sp*), cuja importância é complementar àquela da ayahuasca, verdadeiro eixo desse xamanismo.

---

4. Cantos sagrados que têm a função de modular a experiência alucinógena da ayahuasca na Amazônia peruana.

5. Os *virotes* são flechas mágicas, invisíveis aos olhos comuns, que servem para o ataque ou para a defesa dos xamãs, ou ainda para causar doenças mágicas.

A habilidade de um xamã depende não só do contato com o mundo espiritual, mas, sobretudo, de um treinamento adequado. Se bem que os xamãs afirmem que o seu próprio conhecimento pode ser adquirido diretamente das plantas-professoras, a maioria deles recebeu tal conhecimento durante um treinamento formal com um outro xamã, denominado *dieta.*[6] O aprendiz de xamã aprende ao participar das seções de cura, bebendo a ayahuasca e memorizando os cantos espirituais. O conceito de dieta é extremamente importante nesse tipo de xamanismo. A maior parte dos aprendizes de xamãs efetuou a própria dieta dentro da vila ou da cidade.

Um dos objetivos da dieta é o de aprimorar o corpo do xamã, de modo que seus odores tornem-se agradáveis aos espíritos das plantas. Através da dieta, o xamã torna-se participante da fonte de poder da ayahuasca propriamente dita: poder da floresta selvagem, mesmo que essa relação permaneça no nível imaginário.

Essa tipologia de xamanismo é, sem dúvida, a mais conhecida. Isto ocorre em função de dois motivos: 1) é na zona de maior cultura da selva peruana que se concentra grande parte dos estudos antropológicos; e 2) o percurso de civilização e de modernização favoreceu o surgimento, a partir da época da borracha até os dias de hoje, de um xamanismo extremamente homogêneo, centralizado no exercício da atividade terapêutica.

Por outro lado, onde foi menor a influência do processo de civilização, nas áreas indígenas mais tradicionais, o xamanismo perde essa uniformidade, e as suas características se diversificam em múltiplos aspectos; aqui predominam os sentidos ecológicos sobre os terapêuticos.

A viagem ao mundo espiritual e o contato com os espíritos, mais do que para curar, serve para obter conhecimentos e favores que assegurem, àqueles que consomem as plantas alucinógenas, uma sintonia íntima com o ambiente da floresta; fato que, na maioria das vezes, se traduz em uma caça rica e abundante. Reichel-Dolmatoff (1976) descobriu um contexto muito similar entre os índios Tukano, nos anos 1950, descrevendo como a intoxicação induzida pelo yagé servia para obter um contato com o "Professor dos Animais",

---

6. *Dieta* é um conceito muito amplo e personalizado na Amazônia peruana. De alguma forma, ela não pode ser restrita à sua dimensão alimentar, pois está relacionada com a idéia de privação material, psicológica e social, com o objetivo de direcionar toda a atenção da pessoa para a dimensão espiritual.

criatura mítica que regulava a abundância da caça na floresta. A dimensão comunitária do xamanismo é, nesse caso, representada por exigências relativas à gerência dos recursos naturais, enquanto as demandas terapêuticas, quando existem, ficam confinadas às dinâmicas privadas das famílias.

Paralelamente a esta perda de importância dos aspectos terapêuticos da experiência da ayahuasca, também a composição da bebida alucinógena torna-se menos rigorosa e codificada. Glenn Shepard (1998) demonstrou como, entre os índios Machiguenga do Manu, a utilização da decocção feita a partir da *Banisteriopsis caapi* e da *Psychotria Viridis* é bastante recente. Afinal, o nome indígena para *Psychotria viridis* é *orovampashi*, literalmente "folha do Urubamba". Tal terminologia revela a origem externa (do Urubamba) do uso da *Psychotria*. A utilização deste arbusto remonta provavelmente aos anos 1960; antes, os Machiguenga do Manu preparavam a ayahuasca utilizando somente a *Banisteriopsis caapi*, cozinhando-a por um longo tempo sem acrescentar a *Psychotria Viridis*, ou misturando-a com uma espécie da família da Acantaceae (*Commelinaceaea sp.* ou *Oxalidceaea sp.*), e com uma espécie ainda não identificada de orquídea (Shepard 1998).

Entre os Ashaninka do rio Ene, a ayahuasca era preparada misturando-se folhas de *Psychotria Viridis* (*pichitipanaki*) com um cipó do gênero *Hiraea* (*kamarampi*) (David Llanos, comunicação pessoal, setembro de 1999). Trata-se de um cipó da mesma família da *Banisteriopsis Caapi* (Malpighiacea), sobre o qual, de fato, não existe nenhum estudo fitoquímico (Schultes e Raffaut 1990).

Estes dados poderiam confirmar a teoria da "Pharmahuasca", de Jonathan Ott.[7] Segundo este autor, de fato o uso do ayahuasca (*Banisteriopsis caapi* adicionada à *Psychotria viridis*) na Amazônia estaria relacionado a um contexto maior, remetendo à associação de moléculas beta-carbolinas com substâncias alucinógenas do tipo dimetiltriptamínico. A composição da bebida, portanto, poderia variar, utilizando-se várias espécies vegetais, mas sempre se respeitando a presença desse tipo de molécula psicoativa. Nesse sentido, é bom lembrar que a *Hirea*, utilizada pelos Ashaninka, pertence à mesma família da *Banisteriopsis* e é, portanto, possível que ela contenha moléculas do tipo

7. A palavra *pharmahuasca* foi elaborada por Jonathan Ott para indicar qualquer associação de plantas ou substâncias químicas que podem reproduzir os efeitos da ayahuasca.

B-carbolínico ou outras similares. Contudo, contestando esta tese, podemos elencar dois tipos de dados:

1) A difusão do uso da decocção concentrada de *Banisteriopsis* por parte de alguns grupos indígenas, os quais não utilizam quaisquer substâncias DMT. No rio Ene, por exemplo, enquanto entre as pessoas comuns é difundido o uso de uma decocção de *Hirea sp.* e *Psychotria Viridis*, o xamã (*seripegari*) utiliza, quase exclusivamente, uma decocção concentrada de *Hirea sp.* (Michael Saez, comunicação pessoal, setembro de 1999).
2) A importância deste tipo de bebida alucinógena no interior do contexto xamânico de tais povos é relativa. Pois, entre esses, aparentemente, com efeito, predomina o uso do tabaco (*Nicotiana tabacum*) e de outras plantas psicotrópicas (como algumas espécies do gênero *Cyperus*) para fins xamânicos. Tal emprego visa à obtenção de estados freqüentes e continuados de uma moderada alteração mental, e, diferentemente do caso da ayahuasca, permite, sobretudo, o desenvolvimento das atividades ligadas à caça, ao mesmo tempo em que possibilita uma percepção diferente daquela ordinária (Shepard 1998). O objetivo do xamã é, de fato, ampliar a percepção da realidade objetiva, mais do que uma simples experiência alucinógena.

Dessa forma, a percepção da dimensão espiritual está sempre intimamente ligada às exigências da vida material dos povos, ou melhor, daqueles que ainda vivem no difícil ambiente da floresta tropical. Os limites entre realidade e magia, entre mundo material e espiritual, e entre sonho e vigília, acabam por confundir-se nas tênues névoas da floresta, *locus* que garante a sobrevivência destes povos. A rigorosidade deste ambiente natural não deixa, no entanto, espaço para idealizações desvinculadas da percepção cotidiana.

Quando falamos de xamanismo amazônico relacionado ao uso da ayahuasca – ao menos na forma em que este se tornou famoso, ou seja, enquanto xamanismo mestiço –, devemos, a meu ver, relativizar a questão. Pois é preciso entender tal xamanismo como um fenômeno cultural que, mesmo se apresentando como portador de uma origem essencialmente indígena, estreitamente vinculada ao mundo da floresta, desenvolve-se na realidade, sobretudo nas cidades e nas áreas de maior modernização da Amazônia peruana. Esse

xamanismo constitui-se a partir e em torno da preparação de uma bebida alucinógena, e de modo bastante uniforme e codificado. Com a penetração de novos modelos de vida nos vários grupos étnicos, tal espécie de xamanismo acaba por exportar o seu modelo, paralelamente aos processos de aculturamento.

Nas poucas culturas nativas que, sobretudo por questões geográficas, puderam ou souberam manter-se fora dessas dinâmicas "modernizantes", podemos notar como o uso dessa bebida alucinógena é de menor importância e termina por confundir-se, inclusive, com a utilização de outras plantas e práticas visionárias. A afirmação do "xamanismo da ayahuasca", na Amazônia peruana, coincide, de fato, com a transformação da figura do xamã, o qual se torna *curandero*, e com a especialização da sua atividade, agora unicamente terapêutica. O universo das doenças talvez seja o único campo no qual as férreas leis do mercado ainda permitam ao xamã aplicar a sua capacidade visionária. Na vida cotidiana da selva, ao contrário, o mundo dos espíritos não é mais útil. As rápidas mudanças sociais, econômicas e ecológicas acabaram por confiná-los à esfera do imaginário.

Referências bibliográficas

BIANCHI, A. e G. SAMORINI (1993). "Plants association with ayahuasca", *in: Yearbook for Ethnomedicine and the Study of Consciousness*, 2, 21-42, VWB, Berlim,.

DOBKIN DE RIOS, M. (1992). "Amazon healer", *in: The life and times of an urban shaman*. Bridport: Prism Press.

GATES, B. (1982). *A Monograph of Banisteriopsis and Diplopteris, Malpighiaceae. Flora neotropica (Monograph N. 30)*. Nova York: New York Botanical Garden.

GOW, P. (1994). "River people: shamanism and history in Western Amazonia", *in:* N. THOMAS e C. HUMPHREY (orgs.), *Shamanism, history and state*. Michigan: University of Michigan Press, Ann Arbor.

LLANOS, D. Comunicação pessoal, setembro de 1999.

LUNA, L. E. (1984). "The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, Northeastern Peru", *in: Journal of Ethnopharmacology*, 11,, pp. 135-156.

_____. (1986). *Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazonia*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell.

McKENNA, D. J.; G. H. N. TOWERS; e F. ABBOT (1984). "Monoamine Oxidase Inhibithors in South American hallucinogenic plants: Tryptamine and B-Carboline constituents of Ayahuasca", *in: Journal of Ethnopharmacology*, 10, pp. 195-223.

METZNER, R. (1999). *Ayahuasca – hallucinogens, consciousness and the spirit of nature*. Nova York: Thunder's Mouth Press.

NARANJO, P. (1983). *Ayahuasca – etnomedicina y mitologia.* Quito: Libri Mundi.

OTT, J. (1994). *Ayahuasca analogues. Pangean entheogens*. Kennewick: Natural Products Co.

REICHEL-DOLMATOFF, G. (1975). *The shaman and the jaguar*. Filadélfia: Temple University Press.

_____. (1976). "Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest", *in: Man*, 11, pp. 307-318.

SAEZ, M. Comunicação pessoal, setembro de 1999.

SCHULTES, R. E. e R. E. RAFFAUF (1990). *The healing forest. Medicinal and toxic plants of the Northwest Amazonia*. Portland: Dioscoide Press.

_____. (1992). *Vine of the Soul. Medicine Men. Their plants and rituals in the Colombian Amazonia*. Oracle: Synergetic Press.

SHEPARD, G. (1998). "Psychoactive plants and ethnopsychiatric medicines of the Matsigenka", *in: Journal of Psychoactive Drugs*, 30, pp. 321-332.

Guillermo Yawarcani, *curandero* ayahuasqueiro – Iquitos, Peru. (Foto: Víctor Nieto)

Mateo Arevalo (ao centro), xamã Shipibo-Conibo, realiza cura com a Ayahuasca – Pucallpa, Peru.
(Direitos de imagem cedidos por Mateo Arévalo)

Juan Flores, *shiripiare* (médico) Ashaninka – Mayantuyacu, Peru. (Foto: Adriana Calabi)

NARRATIVAS DA ALTERIDADE: A AYAHUASCA E O MOTIVO DE TRANSFORMAÇÃO EM ANIMAL

Luis Eduardo Luna[1]

Introdução

A ayahuasca, a mítica bebida sagrada originária do Alto Amazonas, tem sido tratada na literatura científica de diversas disciplinas: etnografia, botânica, farmacologia, medicina, psicoterapia, religiões comparadas, psicologia cognitiva, arte e literatura. Existe também um grande potencial para estudos de direito, já que numerosos documentos têm sido elaborados durante recentes casos legais em vários países, alguns pendentes, alguns já resolvidos a favor de membros de organizações religiosas que utilizam ritualmente a ayahuasca como sacramento.[2] O presente trabalho pretende ser uma contri-

1. Luis Eduardo Luna é professor do Departamento de Línguas e Comunicação, da Escola Superior Sueca de Economia e Ciências Empresariais, Helsinque, Finlândia.

2. Em 21 de maio de 2001, a acusação contra Geraldine Fijneman, líder de uma das igrejas de Amsterdã, pertencente à linha popularmente chamada de Santo Daime (oficialmente CEFLURIS, Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo lrineu Serra), resultou numa absolvição, baseado no reconhecimento por parte do juiz de que se trata de uma religião de boa fé, e que portanto tem o direito constitucional de exercer liberdade de culto.

buição dentro do campo da literatura comparada e da antropologia, já que trata de textos gerados com base na experiência com a ayahuasca em contextos intimamente ligados ao mundo indígena amazonense, ainda que produzidos por pessoas não originárias da região, como a antropóloga francesa Françoise Barbira-Freedman e o escritor dinamarquês Ib Michael.

Trata-se de narrativas que têm em comum descrições de experiências de transformações em animais sob os efeitos da ayahuasca.

Sinopse da botânica e da farmacologia da ayahuasca

Um pequeno panorama botânico, farmacológico e etnográfico sobre a ayahuasca se faz necessário para uma melhor compreensão dos textos acima mencionados. O consumo da ayahuasca situa-se originariamente na bacia do Alto Amazonas. Apenas documentada com certeza há cerca de duzentos anos, seu uso é provavelmente milenar. Atualmente, mais de setenta grupos indígenas espalhados por todo o Alto Amazonas ainda fazem um uso ritual dessa bebida, tendo uma influência considerável em diversos aspectos de sua vida social e religiosa (Luna 1986, pp. 167-173). A ayahuasca é apenas um elemento a mais do complexo uso de plantas de poder de uma grande parte da população pré-colombiana, entre as quais se inclui o peiote centro-americano, agora espalhado por toda a América do Norte nos rituais da *Native American Church*, numerosas espécies de fungos psilocibínicos usados por povos centro-americanos, o tabaco e a coca, as *Brugmansias* (*floripondio*, *borrachero*) sul-americanas, o cacto São Pedro (*Trichocereus pachanoi*) do Peru e do Equador, os rapés, confeccionados a partir de duas espécies de *Anadenantheras* em áreas enormes da América do Sul (Torres 1987), a resina de espécies de *Virola*, em regiões amazônicas etc.[3] O uso da ayahuasca se espalhou entre a população ribeirinha do Amazonas e, a partir do século passado, converteu-se em sacramento central de organizações sincrético-religiosas brasileiras, com centros em áreas marcadamente urbanas em todo o país, e também com núcleos no exterior, em países como Holanda, Espanha, Áustria, Alemanha, França, bem como os Estados Unidos e o Japão (Fróes 1983, MacRae 1992, Groisman 1999).

---

3. Ver, por exemplo, as seguintes obras enciclopédicas que apresentam um panorama geral do uso de plantas de poder: Schultes e Hoffinan (1980); Ott (1994a e 1994b); Rätsch (1998).

Quando neste trabalho falo de ayahuasca, refiro-me ao que chamo ayahuasca clássica, que defino como aquela em que a ayahuasca é preparada a partir da liana malpighiácea *Banisteriopsis caapi*, à qual se acrescenta ou as folhas da também malpighiácea *Diploterys cabrerana*, ou as folhas da rubiácea *Psychotria viridis*. Outras ayahuascas incluem a infusão ou extração a frio de somente *Banisteriopsis caapi* ou *Banisteriopsis muricata*, ou ainda com aditivos tais como *Calliandra pentandra*, espécies de *Brugmansia*, e cerca de mais duzentas espécies documentadas como aditivo para a preparação clássica (Schultes 1982, Luna 1986, McKenna, Luna e Towers 1995, Bianchi e Samorini 1993, Ott 1994a e 1994b, Rätsch 1998). Tem-se ainda que se levar em conta que as taxonomias indígenas reconhecem diferentes ayahuascas onde a taxonomia científica não faz distinções, pois a primeira, ao contrário da segunda, é baseada aparentemente mais no efeito que as plantas produzem do que em sua morfologia, ou está associada com freqüência a características tais como sabor, cor ou odor, sem valor classificatório na taxonomia botânica científica. Apesar de que essa problemática já tenha, há algum anos, sido reconhecida (Schultes 1986), não houve até esta data nenhum estudo sistemático sobre os vários tipos e as várias "classes" de ayahuasca utilizadas pelas populações da Amazônia.

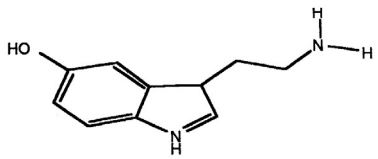
Se nos fixamos agora na farmacologia da ayahuasca, na liana *Banisteriopsis caapi* se encontram dois alcalóides, a harmina e a tetra-hidroharmina.[4] Tanto na *Psychotria viridis* como na *Diplopterys cabrerana*, existe um terceiro alcalóide, de grande relevância, pois é o agente visionário: a dimetiltriptamina (DMT). A DMT, deve-se observar, não é ativa oralmente, sendo desativada no sistema digestivo e no figado por uma enzima chamada MAO (monoamina oxidasa), que forma parte do sistema de defesa do organismo contra possíveis substâncias tóxicas. A harmina presente na liana inibe temporariamente a ação da enzima MAO, possibilitando, assim, que a não desativada DMT atravesse a barreira hematoencefálica (a barreira sangue-cérebro) e chegue até o sistema nervoso central.

No que tange a sinapse, ou seja, o ponto de encontro entre dois neurônios ou células nervosas, temos que, entre o áxion de um neurônio e um dos dendrites de outro, encontra-se o espaço sináptico. Entre um neurônio e outro

---

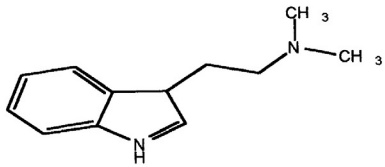
4. Há também harmalina, porém em quantidades insignificantes do ponto de vista da ação da ayahuasca.

atuam os chamados “neurotransmissores”, moléculas que se sintetizam em um neurônio (o neurônio pré-sináptico) e que, a partir de vesículas em tal neurônio, cruzam a fenda sináptica para unir-se a determinados receptores no neurônio pós-sináptico, causando uma troca no potencial de ação do mesmo. Os neurotransmissores são essenciais na transmissão dos impulsos eletroquímicos – e, portanto, da informação – de um neurônio a outro. Existe ainda um mecanismo pelo qual os neurotransmissores “restantes”, por assim dizer, são recapturados por receptores na pré-sinapse. Conhecem-se mais de duzentos neurotransmissores. Um dos mais importantes é a serotonina, molécula multifuncional, que tem um efeito modulador geral da atividade psíquica, e cujo funcionamento está ligado à regularização do estado emocional, do humor, da atividade sexual, do controle motor, da memória, do sonho e de diversas funções cognitivas. Sua atividade está associada ao planejamento e busca de padrões, a lucidez mental e ao estado de alerta. A serotonina, além de atuar como neurotransmissor, tem um papel neuromodulador, afetando também os outros neurotransmissores. É uma molécula relativamente simples, de estrutura muito similar à da DMT. É justamente a semelhança da DMT com a serotonina que permite que a DMT tome seu lugar nos receptores pós-sinápticos. Aqui está a estrutura destas moléculas:



Serotonin
(5-HT, 5-Hydroxytryptamine)

Serotonina



N,N -Dimethyltryptamine
(DMT)

N, N-Dimetiltriptamína

Como se pode observar, a única diferença está em que a DMT não tem o grupo OH no anel de benzeno (o de seis lados), mas em contrapartida tem dois grupos metílicos (CH_3) no final do braço que termina com uma molécula de nitrogênio. A DMT compete pelos receptores da serotonina, ocasionando mudanças dramáticas ao nível de percepção. A DMT é encontrada em todos os mamíferos, incluindo o ser humano, além de pelo menos em duzentas espécies

de plantas, encontrando-se também em numerosas espécies de fungos e batráquios e em alguns peixes e algas. Em outras palavras, a DMT permeia a natureza. Jace Callaway (1988) postula, para ela, um papel na produção dos sonhos, graças a um mecanismo endógeno similar farmacologicamente ao da ayahuasca, uma espécie de ayahuasca *endógena* ou *endohuasca* (Ott 1995b, p. 87), que cada noite nos faz sonhar. Rick Strassman (2001), em seu recente livro *DMT the Spirit Molecule: a Doctor's Revolutionary Research into the Biology on Near-Death and Mystical Experiences*, propõe que a glândula pineal seria o lugar no corpo onde se sintetizaria a DMT. Para Strassman, pode haver não só uma relação entre DMT e psicose, mas também a DMT endógena poderia ter algum papel em fenômenos tais como meditação profunda e experiências míticas. Devido à absurda inclusão desta molécula no ano de 1970 dentro da lista de substâncias proibidas nos Estados Unidos, tem-se investigado minimamente a seu respeito, e, portanto, sabemos muito pouco sobre suas funções.

Por outro lado, a tetra-hidroharmina, também presente na liana (em algumas ayahuascas há níveis tão altos ou, inclusive, superiores aos de harmina[5]), bloqueia temporariamente os receptores pré-sinápticos da serotonina, inibindo sua absorção. A ação conjunta desses dois mecanismos (a competição da DMT por receptores serotonínicos e o bloqueio da tetra-hidroharrnina dos receptores pré-sinápticos) tem como conseqüência a elevação dos níveis de serotonina na sinapse, já que, por assim dizer, a serotonina "não tem aonde ir nem aonde voltar", ficando temporariamente presa no meio. Essa elevação de serotonina tem efeitos notáveis tanto no nível perceptivo, como no emocional. Alguns dos antidepressivos mais usados na atualidade justamente elevam os níveis serotonínicos. A literatura científica e popular sobre a ayahuasca normalmente tem deixado de lado a reflexão a respeito da sua ação sobre o sistema serotonérgico, dando-se um interesse maior à DMT, possivelmente devido à ênfase que a percepção visual tem na cultura dominante. Resulta curioso que nos mitos amazonenses sobre a origem da ayahuasca é a liana que tem maior importância, encontrando-se numerosas variantes de mitos de origem da planta. Não ocorre o mesmo nem com a *Psychotria viridis* nem com a *Diplopterys cabrerana*.[6]

---

5. Jace Callaway, comunicação pessoal. Meu conhecimento de farmacologia da ayahuasca se deve em grande parte às publicações e conversas que mantive com Jace Callaway (Callaway *et alli* 1994,1996,1999) e Dennis McKenna (McKenna *et al.* 1984, e McKenna e Towers 1985).

6. Existe, entretanto, uma tradição no Alto Amazonas de limites difusos em que tanto

Podemos dizer, *grosso modo*, que a ayahuasca atua simultaneamente de duas maneiras: os alto níveis de serotonina colocam a pessoa em um especial estado de alerta; a ação da DMT no sistema nervoso faz com que o sujeito esteja como que "sonhando". Nesse estado, ele pode entrar em extraordinários espaços sensoriais, acessar o que parece ser uma fonte inesgotável de informações, ter estranhas percepções do próprio corpo e de si mesmo, transformar-se em seres não-humanos (animais, plantas ou objetos inanimados), ter contato com entidades entendidas como pertencentes a este ou a outros mundos, recordar episódios passados ou percebidos subjetivamente como intra-uterinos ou pertencentes à "vidas passadas", ou ainda ter experiências "místicas" de muitos tipos. Trata-se, portanto, de uma grande descoberta, feita pelas populações amazônicas, a partir de uma flora de cerca de oitenta mil espécies diferentes (Schultes e Raffauf 1990).[7] Não é de se estranhar que os povos do Alto Amazonas considerem a ayahuasca sagrada, e onde ela tem sido incorporada em religiões sincréticas cristãs, chegou-se a identificá-Ia com o sacramento da eucaristia.

Se levarmos em conta que alguns xamãs amazonenses dizem que a ayahuasca é apenas a porta de entrada para todo um complexo e extenso caminho de conhecimento procedente das plantas,[8] deparamo-nos com a possibilidade de que a ayahuasca seja a ponta do *iceberg* de um conhecimento

---

a liana (*Banisteriopsis caapi*) quanto a *Psychotria* provêm do cadáver de um personagem mítico (Luna e Amaringo 1991, p. 50), também documentada entre os Kaxinawá, por Elsje Lagrou (2000, p. 34). Uma variante deste mito é parte de uma das *histórias* da UDV (União do Vegetal), uma das religiões sincréticas brasileiras que fazem uso ritual da ayahuasca (Fróes 1983).

7. O norte-americano Loren Miller patenteou, em 17 de junho de 1986, nos Estados Unidos, o que ele chamava de uma variedade única da liana *Banisteriopsis caapi*. A COICA (Coordenadora das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica), que representa aproximadamente quatrocentos grupos indígenas, soube da tal patente e, com o apoio da Aliança Amazônica para os Povos Indígenas e Tradicionais da Bacia Amazônica, bem como com o assessoramento do Center for International Environmental Law (CIEL), conseguiram a revogação da patente em 3 de novembro de 1999. Esta é uma das poucas vezes que grupos indígenas de países em vias de desenvolvimento conseguiram a revogação de uma patente obtida nos Estados Unidos (Wiser 1999).

8. E não somente das plantas, já que alguns povos utilizam também algumas espécies de batráquios para fins similares.

técnico altamente sofisticado, historicamente ignorado, e em grande parte em vias de extinção. Os amazonenses, através do descobrimento da ayahuasca e outras plantas psicointegradoras,[9] têm dado uma extraordinária contribuição (minimamente reconhecida) à farmacologia da consciência.

A ayahuasca e a literatura antropológica

A antropologia tem sido, sem dúvida, a grande fonte no sentido de documentar o uso da ayahuasca entre povos indígenas do Alto Amazonas. Uma lista (não exaustiva) deve incluir os trabalhos de Rafael Karsten (1923, 1935 e 1964) e Michael Harner (1972), entre os Shuar; de Reichel Dolmatoff (1968, 1969, 1970, 1971 e 1978), de Stephen Hugh-Jones (1979) e de Christine Hugh-Jones (1979), entre os Barasana; de Jean Langdon (1979, 1992a e 1992b), entre os Siona; de Jean Pierre Chaumeil (1983 e 1998), entre os Yagua; de Michael Brown (1978 e 1985), entre os Aguaruna; de Angelika Gebhart (1984, 1985, 1986 e 1987), Bruno Illius (1987) e Guillermo Arévalo (1986), entre os Shipibo-Conibo (este último é um xamã indígena); de Norman Whitten (1976, 1985 e 1987), entre os Canelo; de Françoise Barbira-Freedman (1979), entre os Lamista; e meus próprios trabalhos sobre a tradição mestiça ribeirinha: o vegetalismo (Luna 1984, 1985, 1986 e 1992; Luna e Amaringo 1991). *Grosso modo*, podemos diferenciar dois usos principais da ayahuasca: em primeiro lugar, um uso público e cerimonial, claramente descrito por Goldman (1963), entre os Cubeo, e por Karsten (1923 e 1935), entre os Shuar, para mencionar apenas dois trabalhos; e, em segundo lugar, um uso xamânico ou pessoal, muito mais íntimo, normalmente para cura, que é o que predomina na atualidade. É bem possível que essa mudança – do uso público e cerimonial para um uso mais íntimo e com fins xamânicos – tenha ocorrido devido à modificação drástica das práticas sociais comunitárias em função, sobretudo, de influências exteriores, como, por exemplo, o período de exploração intensa da borracha na região Amazônica, ou ainda processos de extração extrema-

9. O termo *psicointegrador* para referir-se à plantas e substâncias de efeitos similares aos da ayahuasca foi introduzido pelo investigador norte-americano Michael Winkelman, que escreve que "o papel simultaneamente terapêutico, religioso, espiritual e medicinal destas plantas tem implicações para o entendimento tanto da natureza da consciência humana como para o espiritual" (Winkelman 1996. p. 20).

mente depredatórios, como a extração de petróleo e de algumas espécies de plantas e animais, bem como a influência de missionários e, também, atividades atuais de narcotraficantes e traficantes de armas. O abandono, em muitos casos, da convivência comunitária em grandes *malocas*, onde se realizavam, por exemplo, rituais coletivos, e a fragmentação da população em moradias nucleares têm influenciado na maneira como se utiliza atualmente a ayahuasca e outras plantas psicointegradoras.

Além do uso mágico-religioso para comunicar-se com os mundos sobrenaturais, diagnosticar e curar enfermidades, encontrar objetos perdidos ou comunicar-se com pessoas distantes, e do uso como fonte de inspiração artística visual, musical etc., a ayahuasca teve e tem ainda, em alguns povos indígenas, um papel crucial na manutenção da coesão social dos mesmos.

Conversas com colegas que trabalham entre diversos grupos indígenas do Alto Amazonas levaram-me a pensar que talvez aqueles povos que melhor têm resistido ao embate das forças desintegradoras da cultura dominante no Alto Amazonas, por exemplo, os Shuar do Equador, os Barasana da Colômbia ou os Shipibo-Conibo do Peru, têm sido precisamente aqueles que conseguiram manter o uso ritual da ayahuasca. Talvez seja por esse motivo que a supressão da ayahuasca é uma das metas principais do trabalho missionário cristão, especialmente de organizações protestantes tal como o Instituto Lingüístico de Verão.

Transformação

O tema da transformação de um humano em animal, ou de um animal em humano, é universal. É encontrado em mitos, lendas, narrativas, cantos, danças, representações teatrais, máscaras e em diversos tipos de representações iconográficas de inúmeras culturas em todo o mundo. É um tema também muito freqüente em sonhos e estados alterados de consciência (induzidos ou não por substâncias visionárias). É, ainda, um tema intimamente ligado ao xamanismo, já que em muitas culturas se supõe que o xamã tem o poder da transformação, podendo também se comunicar com os espíritos da natureza, que com freqüência lhe aparecem antropomorficamente. Jean-Pierre Chaumeil, referindo-se ao xamanismo do Alto Amazonas, apontou que, quando o xamã se transforma em animal, está na verdade vivendo as condições míticas iniciais em que os humanos e animais estavam num mesmo nível, e a

transformação de um em outro era fácil (1983, p. 66).[10] Em meus trabalhos, documentei o tema da transformação associada ao uso ritual da ayahuasca entre os vegetalistas da Amazônia peruana (Luna 1986, pp. 49-50), sendo tema freqüente nas visões da ayahuasca do pintor e ex-vegetalista peruano Pablo Amaringo (Luna e Amaringo 1991).

Em *Ayahuasca Reader: Encouters with the Amazon's Sacred Vine* (2000), White e eu incluímos várias narrativas em que o tema da transformação está presente. Elsje Lagrou, por exemplo, menciona como entre os Kaxinawá alguns cantos da ayahuasca incitam os participantes a colocarem os "vestidos da liana" (*nixi pae tandi*), os vestidos do pecari (*yawa tadi*) e os do esquilo (*paka tdi*), de modo que durante a experiência visionária a pessoa se transforme temporariamente em pecari ou esquilo, ao vestir essas roupas (Lagrou 2000, p. 31). Na narrativa de Alberto Prohafio, xamã Yágua, colhida por Jean-Pierre Chaumeil, aparece em suas visões uma procissão de animais, alguns com chifres, outros sem cabeça, que por um instante se transformam em seres humanos (Chaumeil 1983, p.56). Mas o tema da transformação se encontra também nas experiências de não-indígenas, como se pode ver nestes dois exemplos, ambos incluídos na antologia que Steven White e eu compilamos.[11]

O primeiro é um texto da antropóloga Françoise Barbira-Freedman, professora da Universidade de Cambridge, na Inglaterra, especialista em etnografia Lamista (Peru), no qual ela narra uma experiência própria de transformação em onça sob influência da ayahuasca:

> Em apenas segundos da transformação do espaço/tempo/som no sempre surpreendente, deslumbrante cenário que abre a ayahuasca, aparece diante de mim a cara magnífica de uma onça pintada. Surpresa, levo algum tempo para ter certeza de que é de verdade uma onça, já que os felinos não me interessam de modo especial. Definitivamente não é um otorongo, e sim similar às panteras que já vi em zoológicos ingleses. "Tigre" é a palavra

10. O tema da transformação em animal se encontra, inclusive, documentado na Europa renascentista. Giambattista Della Porta (1562) escreveu sobre um ungüento (preparado a partir de plantas) "útil para fazer um homem acreditar que se transformou num pássaro ou uma fera" (*apud* Escohotado 1998, I, p. 290).

11. Ver, também, White (2001), sobre transformação e ayahuasca em narrativas neo-indigenistas.

espanhola que se utiliza na Amazônia para designar a onça, e a escuto em minha mente ampliada muitas vezes do mesmo modo como é contada nas histórias de caça.

Olhamo-nos fixamente de muito perto e sinto seu forte cheiro nauseante em meu rosto, fedendo a carne podre. Sucessivamente expressa ameaça, cega crueldade, travessura, ternura e indiferença. Respondo a todas estas intensas emoções, ajustando-me ao intercâmbio.

De repente a onça dá a volta e sigo suas pegadas, extasiada por sua beleza e sua agilidade. É uma fêmea adulta. Observo o que nos rodeia: um maravilhoso templo natural com colunas de *capirona* (*Capirona decorticans*) ao redor das quais uma cobra (uma sucuri de porte médio que não consigo identificar) desliza para cima e para baixo com movimentos giratórios sobre o tronco liso. Há uma copa no bosque. Reconheço o tronco e as folhas da ayahuasca e que pendem flores brilhantes em cachos exuberantes. O chão, observo então, é uma plataforma feita pelo homem com incrustações de todo tipo de jóias e pedras preciosas que formam um mosaico. Outras onças saltam e se juntam com a primeira, que portanto vem a ser a "minha" onça. Sinto-me tão satisfeita com a visão que me acalmo e arranco algumas flores que pendem. Repentinamente as onças ficam furiosas e agressivas. Agora são cinco. Insisto em dar-lhes flores para comer, mesmo que saiba que é algo estúpido e equivocado.

Isto faz com que fiquem mais furiosas e em apenas uma fração de segundos "recebo" a imagem mental da "minha" onça que a única coisa que posso fazer é transformar-me em onça e lutar. Uma onda de intensa agressividade me invade a partir de meu plexo solar. Isto me faz vomitar, mais tarde do que o normal depois de ter tomado a ayahuasca, e o processo de transformar-me em onça se apodera de mim irresistivelmente. Sinto-o em todas as partes ao mesmo tempo, garras e unhas, lombo e rabo, nariz, bigodes e rabo. Vejo com os olhos de uma onça, meu campo de visão de repente se amplia, surgem em minhas orelhas de onça, abro minha fauce para exercitá-las. "Minha" onça desapareceu. Dou-me conta de que me transformei nela, enquanto que ao mesmo tempo retenho sua consciência fundida com a minha. Facilmente dou o sinal para as outras onças para que fossem

embora, somente com linguagem corporal, arqueando intensamente meu lombo. Ao fazer isso tenho a visão instantânea do meu gato desafiando os gatos vagabundos da nova vizinhança, quando mudamos de casa em Cambridge.

Nada do que eu havia lido sobre transformação xamânica em animal teria podido preparar-me para esta total imersão de meus sentidos, corpo e mente neste processo. Estou experimentando-o plenamente, sou ela, ainda que ao mesmo tempo retenha a consciência de quem sou, mesmo em forma de onça, participando com as outras pessoas que claramente estão lidando com suas: próprias intensas experiências na sessão de ayahuasca. A onça fêmea em que me transformei encoraja-me a adentrar-me na selva, onde me ensinará a ser como as outras onças. De repente me encontro numa região pantanosa perto de uma lagoa que é a minha casa e instantaneamente algo me faz compreender/sentir a presa, saltando e matando, destripando, espalhando medo e também sentindo medo, sentindo-me sozinha, tímida e inclusive covarde entre os outros animais que surpreendentemente espreguiçam e relaxam na água.

Os cantos do xamã que presidia a cerimônia me chamam de volta, e como um gato dócil, caminho em círculos até eles com a intenção de atirar-me a seus pés. Entretanto cada vez que me aproximo e escuto as palavras de seu canto, que se referem à paixão de Cristo, recitadas do modo xamânico característico, sinto uma dor deslumbrante, similar a um choque elétrico por toda a minha pele e em torno das minhas orelhas: a única maneira que tenho para escapar desta dor é arrastando-me para fora, encontrando um novo alívio em meu "templo natural", fora da casa onde acontece a cerimônia. Só ali passa gradualmente a dor.

Não me surpreende que o outro xamã presente, em forma de águia, venha ao meu encontro e me sopre suavemente na cabeça. É inclusive reconfortante, levando em conta o quão surpresa estou em saber que esta grande águia harpia é ele, que como onça posso relacionar-me com o ser águia, particularmente seus olhos, bico e talões. Respondo ao sopro ritual e me sinto muito calma e a vontade no meu ser de onça, vividamente consciente de meu entorno (Barbira-Freedman 2000, pp.114-115).

A transformação em onça é justamente um dos temas mais comuns no xamanismo amazônico e o tema de uma excelente monografia de Gerardo Reichel Dolmatoff (1978a). Além da onça, outros dois animais são freqüentemente mencionados, a saber, a águia harpia e a sucuri. São estes os três grandes predadores que estão situados no topo da pirâmide trófica do ecossistema amazônico.

O segundo texto provém da novela autobiográfica *Viaje de Vuelta* (Rejsen Tilbage, 1977), do escritor dinamarquês Ib Michael, na qual está incluída uma experiência com a ayahuasca que o escritor teve com um indígena Shuar na Amazônia equatoriana. Durante esta experiência, o autor sentiu-se transformado em cobra, vivenciando "de dentro" as sensações deste animal, mas mantendo, também, uma visão e uma percepção "de fora".

Transcrevo abaixo o fragmento da novela (tradução minha):

> Vejo flutuando livremente o desenho repetitivo da pele de uma cobra que tem a cor exata da que surge do lugar onde as árvores se deslizam até o firmamento e o trono de Makanshi. Sou um corpo serpeante encontrando meu equilíbrio enquanto avanço pelo solo da selva. Minhas escamas se enrolam como uma espiral de pérolas de água. Fortes odores brilham como relâmpagos. Todos os sons estão distantes. A bolsa de veneno perfeitamente ajustada às minhas mandíbulas. Os ossos das fauces dobrados para trás protetoramente.
>
> Os sons são apenas sombras. Bombeiam pela minha cabeça como uma distância pastosa e emplumada. Os olhos vêem através de uma catarata cinza. Os odores, entretanto, formam toda uma cortina por si mesmos. Têm cor e forma e se juntam à frente do prisma da cabeça. O nariz é um buquê de agulhas e funga em padrões tilintantes cada vez que a língua penetra nas cavidades interiores do odor, transmitindo novas sensações e informações.
>
> O solo da selva está quente, o radiante calor da terra se dissemina da cabeça até a ponta do rabo. Sou Makanshi, caçador resplandecente, guerreiro rápido como o relâmpago. Acaba de chover. A vegetação se inunda, o prisma sente tilintar. É dia radiante para os seres humanos, mas é noite. Dia e noite só são identificados através do calor que a terra dá ou recebe.

Makanshi está com fome. É como uma contração rítmica cada vez mais rápida. Makanshi tem poucos inimigos. O pior de todos é o gavião devorador de cobras, cuja visão noturna é aguda e cujo impacto é tão rápido que já é muito tarde. Há agora um odor. Uma clara e simples linha espectral vibra: a presa! Movo-me rapidamente, com a cabeça levantada. Nunca me escuto, mas sei que pertenço aos poucos que avançam em silêncio. Movo-me através das folhas, mas o vento também faz isso. Sinto a pressão da glândula venenosa levantando minhas fauces. Makanshi está caçando. A presa está perto. O rabo chicoteia excitado. Uma estrutura emplumada emerge, a forma desaparecendo aos olhos, isso significa que está tão perto que o órgão que capta a temperatura toma o lugar do olfato e da visão para encontrar a veia mais quente da presa.

O impacto e o movimento se fazem um, as fauces golpeando o pulso como uma agulha dupla, esvaziando o veneno como um tiro pulsante. Destravo as mandíbulas, sim, sim, o orgasmo do corpo empurra para baixo a bola peluda, um engolir duro e brusco, o pulso das ondas dos grandes músculos. Logo vem o cansaço, a sangria, as cores azuis. Makanshi está satisfeito. Makanshi se enrosca num lugar mais quente para fazer a digestão. Um tronco podre apaga a luz. Então chega o odor que desperta o guerreiro: um ser humano.

Muito grande para imaginar seus contornos, mas me enfureço cada vez mais. Contrai-se!

Makanshi que só descansava e se banhava em novas cores não pode tolerar o golpe do prisma e partiu para o ataque. Mas Makanshi está cheio e se moveu muito tarde, e o homem é uma das espécies que vive na selva de mais rápida reação. Gritei ao receber o golpe. O grito de uma cobra é terrível, estrelas brilham envoltas em algodão.

O arco-íris inteiro ficou flácido e foi parar em algum lugar na copa da floresta (Michael 2000, p. 209).

A ayahuasca, em regiões amazônicas da Colômbia e do Peru, é também usada para a exploração do mundo natural nas visões.[12] Seja através de desfile

12. Quando eu fazia um trabalho de campo em Yurayaku, Amazônia colombiana,

de animais, como documentaram Chaumeil (1983) e Lamb (1985), seja através da transformação em animal, esta experiência envolve, sempre, uma radical revolução epistemológica que permitiria explorar a natureza de modo interior. A transformação em sucuri, por exemplo, abriria o caminho para a exploração do mundo subaquático, enquanto que a transformação em onça ou águia harpia, ou qualquer outro animal, permitira outros tipos de exploração do mundo natural bem como sua representação simbólica e espiritual. Ao longo dos anos, tem-se ouvido testemunhos sobre experiências semelhantes (incluindo minhas próprias experiências), que me fazem refletir sobre se, de alguma maneira, encontramos aqui um fenômeno que talvez possa, um dia, revelar uma inclinação do sistema nervoso humano, para experimentar, sob determinadas circunstâncias, estados de consciência animal, ou percebidos como tais.

Considerações finais

Segundo Winkelman (1991), as semelhanças *cross-culturais* no uso social e terapêutico dos psicointegradores derivam de seu efeito na transmissão neuronal serotoenérgica, realçando a coerência das ondas cerebrais (sincronização), processos emocionais e a integração de informação e o *self*. Os psicointegradores alteram dramaticamente a experiência, de modo que a atenção passa a se dirigir para aquilo que é interpretado como um mundo sagrado ou espiritual, de importância ao mesmo tempo pessoal e social. Winkelman cita a estudiosa Dobkin de Rios (1984), a qual sustenta que, nas experiências com esse tipo de substância, determinados aspectos se manifestam ubiquamente, como, por exemplo: relação subjetiva com o mundo sobrenatural, participação em um tempo mítico, relação espiritual com animais como fonte de poder e de auto-identificação, dissolução do ego, ressurreição e transformação, cura e adivinhação, bem como a estimulação de solidariedade social e relações comunitárias. Os textos apresentados aqui são um exemplo de auto-identificação com um animal, tema bastante freqüente nas experiências com a ayahuasca, não só em narrativas indígenas, mas também em experiências de pessoas alheias ao contexto cultural amazônico. Deparamo-

---

perguntei uma vez ao xamã ingano Apolinar Yacanamijoy com que finalidade ele usava o *yagé* (um dos muitos nomes vernáculos da ayahuasca). Ele me respondeu: "Para ver todo essa animalada que existe lá fora."

nos, através da literatura testemunhal como a aqui apresentada, com um nexo entre literatura e antropologia por um lado, e farmacognosia e psicologia cognitiva por outro. A ayahuasca talvez permita entrar no rio mercurial que corre entre a vigília e o sonho, a interseção entre a realidade cotidiana e seu fluído reflexo nos infinitos mundos da imaginação. Talvez a ayahuasca e outras plantas e substâncias psicointegradoras tenham a potencialidade de aproximar o ser humano do lugar, por assim dizer, de onde procedem os mitos, concedendo ao mesmo a oportunidade de experimentar, por um determinado tempo e de modo particularmente penetrante, alguns dos mistérios e lados mais recônditos da realidade.

Referências bibliográficas

ARÉVALO, G. (1986). "EI ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo deI Ucayali (Peru)", *in*: *América Indígena*, México, 46,1, pp. 147-161.

BARBIRA-FREEDMAN, F. (1979). *Ethnicity and boundary maintenance among Peruvian forest Quechua*. Tese de doutorado, Universidade de Cambridge.

BIANCHI, A. e G. SAMORINI (1993). "Plants in association with ayahuasca", *in*: *Jahrbuchfür Ethnomedizin und Bewusstseinsforschung,* Berlim, VWB, 2, pp. 21-42.

BROWN, M. F. (1978). "From the heron's bones: three aguaruna hallucinogens and their uses", *in*: R. FORD (org.), *The Nature and Status of Ethnobotany*, Michigan: University of Michigan, Museum of Anthropology, Anthropological Papers, nº 67, Ann Arbor, pp. 119-136.

_____. (1985). *Tsewa's Gift: magic and meaning in an Amazonian society*. Washington: Smithsonian Institution Press.

CALLAWAY, J. C. (1988). "A proposed mechanism for the visions of dream sleep", *in*: *Medical Hypotheses*, 26, pp. 119-124.

CALLAWAY, J. C.; M. M. AlRAKSINEN; D. J. MCKENNA; G. S. BRITO; e C. S. GROB (1994). "Platelet serotonin uptake sites increased in drinkers of ayahuasca", *in*: *Psychopharmacology*, 116, pp. 385-387.

CALLAWAY, J. C.; L. P. RAYMON; W. L. HEARN; D. J. MCKENNA; C. S. GROB; G. S. BRITO; e D. C. MASH (1996). "Quantitation of N,N-dimethyltryp-

tamine and harmala alkaloids in human plasma after oral dosing with ayahuasca", *in*: *Journal of Analytical Toxicology*, 20, pp. 492-497.

CALLAWAY, J. C.; D. J. MCKENNA; C. S. GROB; G. S. BRITO; L. P. RAYMON; R. E. POLAND; E. N. ANDRADE; E. O. ANDRADE; e D. C. MASH (1996). "Pharmacology of hoasca alkaloids in healthy humans", *in: Journal of Analytical Toxicology,* 20, pp. 492-497.

_____. (1999). "Pharmacokinetics of hoasca alkaloids in healthy humans", *in: Journal of Ethnopharmacology*, 65, pp. 243-256.

CHAUMEIL, J. P. (1983). *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien*. Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

_____. (1998). *Ver, saber poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonia Peruana.* Lima: IFEA/CAAAP/CAEA/CONICET.

DOBKIN DE RIOS, M. (1984). *Hallucinogens: Cross-Cultural perspectives*. Albuquerque: Universidade de Novo México.

DOLMATOFF, G. R. (1968). *Desana: Simbolismo de los indios Tukanodel Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología.

_____. (1969). "El contexto cultural de un alucinógeno aborigen: Banisteriopsis caapi", *in*: *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 13,51.

_____. (1970). "Notes on the cultural extent of the use of yagé (Banisteriopsis caapi) among the indians of Vaupés, Colombia", *in: Economic Botany*, 24,1, pp. 32- 34.

_____. (1971). *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano indians. Chicago: University of Chicago Press.*

_____. (1978a). *El chamán y el jaguar: estudio de Ias drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Cidade do México: Sigla Veintiuno.

_____. (1978b). *Beyond the milky way: hallucinatory imagery of the Tukano indians*. Los Angeles: University of California Press (Latin American Center Publications, UCLA Latin American Studies, vol. 42).

ESCOHOTADO, A. (1998). *Historia de las drogas*. Madri: Alianza Editorial.

FRÓES, V. (1983). *Santo Daime. Cultura Amazônica. História do povo Juramidam*. Manaus: Suframa.

GEBHART, S. A. (1984). *The cosmos encoiled indian art of the Peruvian Amazon*. Nova York: Center for Inter-American Relations.

_____. (1985). "The geometric designs of the Shipibo-Conibo in ritual context", *in*: *Journal of Latin American Lore*,11,2, pp. 143-175.

_____. (1986). "Una terapia estética. Los disenos visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo", *in: América Indígena* ,46,1, pp. 189-218.

_____. (1987). *Die spitze des bewusstseins. Untersuchungen zu weltbild und kunst der Shipibo-Conibo*. Hohenschäftlam: Klaus Renner Verlag.

GOLDMAN, I. (1963). *The Cubeo: indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.

GROISMAN, A. (1999). *"Eu venho da floresta": um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editora da UFSC.

HARNER, M. J.(1972). *The Jívaro*. Nova York: Doubleday.

HUGH-JONES, C. (1979). *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, S. (1979). *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

ILLIUS, B. (1987). *Ani Shinan: schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*. Tubinga: Verlag S. e F.

KARSTEN, R. (1923). *Blood revenge, war, and victory feasts among the Jivaro indians of Eastern Ecuador*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 79, Govemment Printing Office.

_____. (1935). *The Head-Hunters of Western Amazonas*. Helsinque: Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum, VII, 1.

_____. (1964). "Studies in the religion of the South-American indians East of the Andes", *in*: A. RUNENBERG e M. WEBSTER (orgs.), Helsinki, Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum XXIX, 1, 1964.

LAGROU, E. (2000). "Two ayahuasca myths from the Cashinahua of Northwestern Brazil", *in*: L. E. LUNA e S. F. WHITE (orgs.), *Ayahuasca reader. Encounters with the Amazon's sacred vine*. Santa Fé: Synergetic Press.

LAMB. F. B. (1985). *Rio Tigre and beyond: the amazon jungle medicine of Manuel Córdova*. Berkeley: North Atlantic Books.

LANGDON, E. J. (1979a). "Yagé among the Siona: cultural patterns in visions", *in*: D. BROWNMAN e R. A. SCHWARTZ (orgs.), *Spirits, shamans and stars*. La Haya: Mouton.

_____. (1979b). "The Siona hallucinogenic ritual: its meaning and power", *in*: J. H. MORGAN (org.), *Understanding religion and culture: anthropological and theological perspectives*. Washington: University Press of America.

_____. (1992a). "A cultura Siona e a experiência alucinogênica", *in*: L. VIDAL (org.), *Arte gráfica indígena*. São Paulo: Edusp/Studio Nobel.

_____. (1992b). "Dau: shamanic power in Siona religion and medicine", *in*: E. J. M. LANGDON e G. BAER (orgs.), *Portais of power: South American shamanism.* Novo México: University of New Mexico Press.

LUNA, L. E. (1984). "The healing practices of a peruvian shaman", *in*: *Journal of Ethnopharmacology*, 11, pp. 123-133.

_____. (1985). "EI concepto de plantas maestros en cuatro chamanes mestizos de Iquitos, en el Nordeste Peruano", *in: Revista Colombiana de Antropologia*, XXIV, Bogotá.

_____. (1986). *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell International.

_____. (1992). "Function of the magic melodies or icaros of some mestizo shaman of Iquitos, in the Peruvian Amazonas", *in*: J. M. LANGDON e G. BAER (orgs.), *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

_____. (1998). "Schamanismus in Amazonien, ayahuasca, anthropomorphismus und die natürlige Welt", *in*: G. FRANZ-THEO e C. RATSCH (orgs.), *Schamanische wissenschaften. Ökologie, Naturwissenschaft und Kunst*. Munique: Diederichs.

LUNA, L. E. e P. AMARINGO (1991). *Ayahuasca visions: the religious iconography of a Peruvian shaman*. Berkeley: North Atlantic Books.

LUNA, L. E. e S. WHITE (orgs.). *Ayahuasca reader: encounters with the Amazon's sacred vine*. Santa Fé: Synergetic Press.

MAcRAE, E. (1992). *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense.

McKENNA D. J. e N. TOWERS (1985). "On the comparative ethnopharmacology of Malpighiaceous and Myristicaceous hallucinogens", *in*: *Journal of Psychoactive Drugs*, 17,1, pp. 35-39.

McKENNA D. J.; G. H. N. TOWERS; e F. ABBOTT (1984). "Monoamine Oxidase Inhibitors in South American hallucinogenic plants: tryptamine and beta-carboline constituents of ayahuasca", *in: Journal of Ethnopharmacology*, 10, pp.195-223.

McKENNA D. J.; L. E. LUNA; e G. H. N. TOWERS (1995). "Biodynamic constituents in ayahuasca admixture plants: an uninvestigated folk pharmacopeia", *in*: R. E. SCHULTES e S. VON REIS (orgs.), *Ethnobotany: evolution of a discipline*. Londres: Chapman & Hall.

McKENNA D. J.; C. S. GROB; e J. C. CALLAWAY (1998). "The scientific investigation of ayahuasca: a review of past and current research", *in*: *Heffter Review of Psychedelic Research 1*, pp. 65-77.

MICHAEL, I. (2000). "Retuming", *in*: L. E. LUNA e S. F. WHITE (orgs.), *Ayahuasca reader. Encounters with the Amazon's sacred vine*. Santa Fé: Synergetic Press.

OTT, J. (1994a). *Ayahuasca analogues: pangaean entheogens*. Washington: Natural Products Co., Kennewick.

_____. (1994b). *Pharmacotheon: entheogenic drugs, their plant sources and history*. Washington: Natural Products Co., Kennewick.

_____. (1995a). "Ayahuasca – ethnobotany, phytochemistry and human pharmacology", *in*: *Integration*, pp. 573-597.

_____. (1995b). *The age of entheogens & the angels' dictionary*. Washington: Natural Products Co., Kennewick.

_____. (1996). *Pharmacotheon. Drogas enteogénicas, sus fuentes naturales y su historia*. Barcelona: Editorial Libros de Ia Liebre de Marzo.

PORTA, G. D. (1562). *Magia naturalis, sive de miraculis rerum naturalium*. Colônia.

RATSCH, C. (1998). *Enzyklopädie der psychoaktiven pflanzen. Botanik, ethnopharmakologie und anwendung*. Suiça: A.T. Verlag.

SCHULTES, R. E. (1982). "The beta-carboline hallucinogens of South America", *in*: *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 14(3), pp. 205-220.

SCHULTES, R. E. e A. HOFMAN (1980). *The botany and chemisfry of hallucinogens*. Singfield: Charles C. Thomas, 2ª edição.

_____. (1982). *Plantas de los dioses. Origenes del uso de los alucinógenos*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1986). "El desarrollo histórico de la identificación de las Malpighiáceas empleadas como alucinógenas", *in: América Indigena,* 46, vol. I.

SCHULTES, R. E. e R. F. RAFFUF (1990). *The healing forest. Medicinal and toxic plants of the Northwest Amazonia*. Portland: Dioscorides Press.

STRASSMAN, R. (2001). *DMT. The spirit molecule*. Rochester: Park Street Press, Vermont.

TORRES, C. M. (1987). *The iconography of South American snuff trays and related Paraphernalia*. Gotemburgo: Göteborgs Etnografiska Museum.

WHITE, S. F. (2001). "Shamanic ayahuasca narratives and the production of neo-indigenista literature", *in: Latin American Indian Literatures Journal*, 17,2, pp. 111-123.

WHITTEN, N. E. (1976). *Sacha runa: ethnicity and adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.

_____. (1985). *Sicuanga runa: the other side of development in Amazonian Ecuador*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.

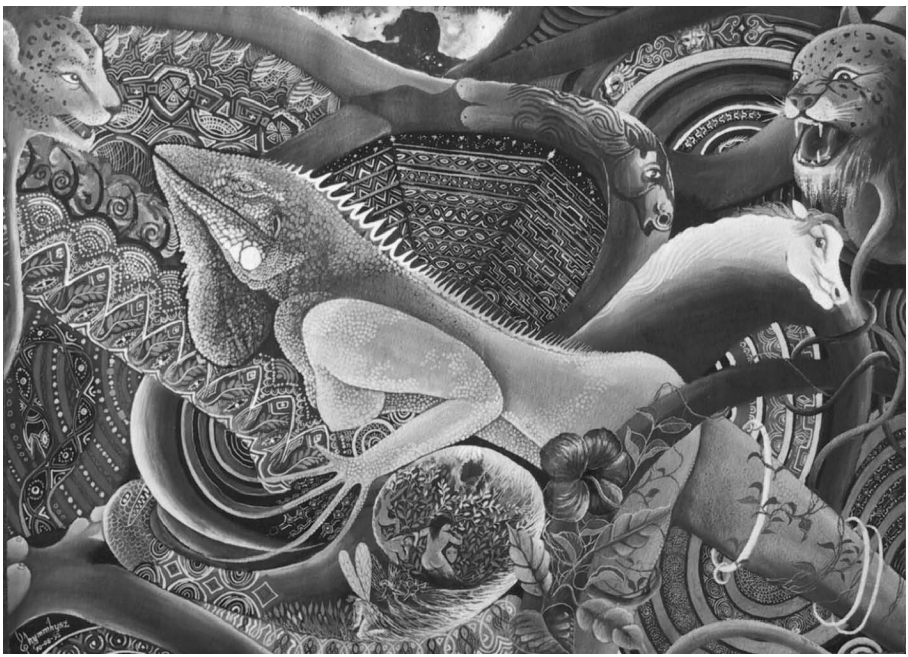
_____. (1987). *Sacha runa: etnicidad y adaptación de los Quichua hablantes de la Amazonia ecuatorjana*. Quito: Abya.

WlNKELMAN, M. (1996). "Psychointegrator plants: their role in human culture, consciousness and health", *in*: M. WINKELMAN e W. ANDRITZKY (orgs.), *Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy*. Berlim: VWB, Verlag fur Wissenschaft und Bildung.

_____. (2001). "Psichointegrators: multidisciplinary perspectives on the therapeutic effects of hallucinogens", *in*: *Complementary Health Practice Review*, vol. 6, nº 3.

WISER, G. M. (1999). *PTO rejection of the "ayahuasca" patent claim. Background and analysis*. Washington: Center for International Environmental Law (http://www.ciel.org/).

Pintura de Pablo Amaringo: *Os Puma-Runa*, *vegetalistas que se convertem em jaguar*.
Têmpera sobre papel, 06.02.87. (Foto: Luis Eduardo Luna)



Pintura de Jhymmhysz Pérez: *A mulher iguana*. Têmpera sobre papel, 10.08.92. (Foto: Luis Eduardo Luna)

CONTRASTES E CONTINUIDADES EM UMA TRADIÇÃO RELIGIOSA AMAZÔNICA: OS CASOS DO SANTO DAIME, DA BARQUINHA E UDV

Sandra Lucia Goulart[1]

Introdução

Este artigo visa descrever e analisar as relações entre grupos religiosos fundados na região amazônica, sendo que o primeiro deles surge na década de 1930. O objetivo é captar as continuidades e os contrastes entre estes grupos e, simultaneamente, compreender como os seus membros utilizam e reordenam os elementos de seus cultos, mantendo entre si uma relação de contrastes e conflitos, muito embora pertencendo a uma mesma tradição religiosa.

Trata-se dos grupos do Santo Daime, da Barquinha e da União do Vegetal (UDV), os quais se caracterizam pela utilização do chá psicoativo ayahuasca.[2]

---

1. Sandra Lucia Goulart é doutora em Ciências Sociais pela Unicamp (Universidade Estadual de Campinas) e Mestre em Antropologia Social pela USP (Universidade de São Paulo). É também pesquisadora do NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos).

2. Trata-se de um termo quíchua cuja etimologia é: *Aya* – "*persona*", "*alma*", "*espíritu muerto*"; *Wasca* – "*cuerda*", "*enradadera*", "*parra*", "*liana*". A denominação, segundo o

Refiro-me a estes grupos como diferentes *linhas* no interior de uma mesma tradição religiosa. Minha intenção é compreender o que as oposições, os conflitos e as alianças entre os membros do Santo Daime, da Barquinha e da UDV afirmam sobre esses sistemas religiosos. Para tanto, é importante refletir sobre algumas das concepções que os respectivos grupos possuem a respeito da realidade sagrada. Creio que essas concepções, e as ambigüidades que as caracterizam, bem como as mudanças que elas sofrem ao longo do tempo, podem ser percebidas de maneira privilegiada no movimento de distanciamento e aproximação entre as linhas.

Nesse sentido, a atenção voltar-se-á para os meios pelos quais os membros desses cultos utilizam, manipulam e selecionam valores, representações, crenças, por vezes conflitantes, em situações diversas. Trata-se de pensar como, ao manipularem os conteúdos desse universo religioso, eles também o constroem e o transformam, a partir de posições sociais diferenciadas e de trajetórias pessoais específicas.

Cabe ressaltar que as linhas religiosas do Santo Daime, da UDV e Barquinha possuem, cada uma, diferenças internas, as quais têm levado, ao longo do tempo, a cisões que se expressam na existência de diferentes grupos locais, permitindo falar de diferentes *barquinhas*, diferentes núcleos da *UDV* e diferentes igrejas *daimistas*. Assim, não existem apenas contrastes e rupturas entre as linhas, mas também no interior das linhas.

---

antropólogo Luís Eduardo Luna, é uma das mais usadas para designar tanto a bebida quanto uma das plantas que a compõem: o cipó *Banisteriopsis caapi* (Luna 1986, pp. 73-74). Em todos os grupos religiosos aqui discutidos, combina-se o cipó *B. caapi* com as folhas de outra espécie vegetal, a *Psychotria viridis*, a qual contém o princípio ativo DMT (N-dimethiytryptamina). O cipó e as folhas, juntos, são cozidos e fervidos, seguindo um processo ritual complexo. O resultado final é um chá considerado sagrado, o qual será consumido nas cerimônias das linhas religiosas do Santo Daime, da Barquinha e da UDV, constituindo-se no principal elemento ritual e simbólico das mesmas. Neste artigo, utilizarei o termo ayahuasca, sobretudo quando o objetivo for enfatizar o meu próprio ponto de vista, bem como um contexto mais geral, que se sobreponha aos contextos particulares dos diferentes grupos destas três linhas religiosas, nas quais essa bebida recebe, aliás, denominações diversas.

Clodomir Monteiro da Silva (1983) foi quem utilizou pela primeira vez o termo *linha* para designar os grupos do Santo Daime, da UDV e da Barquinha enquanto variantes doutrinárias no interior de uma mesma tradição religiosa ayahuasqueira. Ele foi seguido por outros estudiosos nessa via de interpretação, como, por exemplo, Fernando de La Rocque Couto (1989, pp. 42-67 e p. 244). Tanto Monteiro da Silva como Couto entendem que a distinção entre as linhas é feita através de diferenciações no tocante ao conteúdo das narrativas míticas, às formas rituais e ao conjunto de entidades que integram cada panteão.

O termo *linha* é um conceito construído para fins analíticos, embora seja também uma noção utilizada por alguns dos grupos aqui analisados. Na prática, um grupo, por exemplo, do que estou chamando de linha do Santo Daime, pode não considerar um outro grupo, que, na minha classificação, também faz parte desta linha, como pertencente à sua própria linha. Isso ocorre porque, como foi dito anteriormente, Santo Daime, Barquinha e UDV possuem uma série de diferenças internas, com grupos que se distinguem e que funcionam independentemente. Mas, ao mesmo tempo, os grupos de cada uma das linhas podem ser inseridos dentro delas na medida em que reivindicam uma origem comum e um mesmo conjunto de mitos e ritos. Por outro lado, embora realmente a extensão das diferenças e dissidências no interior de uma mesma linha seja grande, os grupos nela contidos jamais se consideram como sendo das outras linhas.

A primeira religião ayahuasqueira é aquela que ficou conhecida como Santo Daime.[3] Ela foi criada pelo ex-seringueiro Raimundo Irineu Serra – o *Mestre* Irineu –, no início dos anos 1930, na periferia da cidade de Rio Branco,

---

3. Uma das explicações mais freqüentes, e também uma das mais aceitas, para a designação daime, é que ela se refere às invocações que são dirigidas à própria bebida – ou melhor, ao ser espiritual presente nessa beberagem. Assim, por exemplo, ao se ingerir o chá sagrado, seriam feitos pedidos íntimos, como: "Dai-me saúde, Dai-me amor, Dai-me luz etc." Afirma-se também que o nome *daime* foi revelado ao Mestre Irineu por uma entidade divina feminina – a qual posteriormente vai ser identificada com a Virgem cristã –, ainda durante suas primeiras experiências com essa bebida. Porém, existem outras explicações para o nome *daime*. Monteiro da Silva aborda mais detalhadamente esse ponto em um artigo (Monteiro da Silva 2002, pp. 367-398).

no Acre. Em 1945, surge a segunda linha dessa tradição religiosa, a Barquinha,[4] também em Rio Branco, criada por Daniel Pereira de Mattos, o *Mestre* Daniel, o qual freqüentou o culto fundado pelo Mestre Irineu por cerca de dez anos. Daniel opta por deixar o culto do Mestre Irineu porque passou a crer que era portador de uma outra "missão" religiosa (Sena Araújo 1999, pp. 44-47). Os depoimentos que discorrem a respeito desse período são unânimes em afirmar que a saída de Daniel do culto do Santo Daime ocorreu pacificamente, com a orientação e o consentimento do próprio Mestre Irineu. Como nos grupos da linha do Santo Daime, em todos os centros da Barquinha também se utilizará a designação *daime* para se referir ao chá consumido nos rituais desta religião.

Finalmente, em 1961, aparece a terceira linha dessa tradição religiosa, denominada *UDV* (*Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*). Enquanto as duas outras linhas demonstram ter relações bastante estreitas, a UDV teve um desenvolvimento mais autônomo. Ela surge num seringal denominado *Sunta,* localizado nas proximidades da fronteira entre o Brasil e a Bolívia, criada[5] por

---

4. Uma das explicações para o nome *Barquinha* é dada por Wladimyr Sena Araújo, o qual é autor do primeiro estudo acadêmico sobre esse grupo religioso. Segundo Sena Araújo, *Barquinha* vêm de "barca", e associa-se à missão dos seguidores de Mestre Daniel, que, além de seringueiro, foi também piloto fluvial. Assim, os fiéis dos centros dessa linha dizem: "navegar nas ondas do mar sagrado"; sendo que o mar é aqui associado ao próprio chá da ayahuasca (Sena Araújo 1999, pp. 75-84). Contudo, durante trabalho de campo que realizei na cidade de Rio Branco para a minha pesquisa de doutorado, foi-me fornecida outra explicação para a origem da designação *Barquinha*. O líder de um destes centros me disse que o seu grupo, bem como os demais que surgiram a partir da primeira igreja criada por Daniel Pereira de Mattos, passou a ficar conhecido em Rio Branco como *Barquinha* depois que um jornalista local, durante os anos 1980, começou a se referir freqüentemente a este grupo como *Barquinha*. O jornalista residia em frente à igreja do mencionado grupo, e se ressentia com o barulho nas ocasiões de festas rituais ocorridas no local. A expressão *Barquinha* se referia mais exatamente à forma dessa igreja, que lembra um barco. Esse grupo era liderado na época por Antônio Geraldo. Depois do falecimento deste último, o seu filho, Antônio Geraldo Filho, passou a ser o dirigente.

5. Segundo os adeptos da UDV, este fato ocorreu exatamente no dia 22 de julho de 1961. Mas, na verdade, a questão sobre a fundação desta linha religiosa é bastante complexa, envolvendo uma grande variedade de interpretações cosmológicas. Esses fiéis sustentam que a União do Vegetal não foi criada e sim "recriada" pelo Mestre Gabriel, pois este já teria criado a UDV anteriormente, quando vivia, no passado,

José Gabriel da Costa (Brissac 1999, pp. 60-63), o qual, como os fundadores das duas outras linhas, também será chamado *Mestre*.

Em 1965, o Mestre Gabriel muda-se para a cidade de Porto Velho, e aí começa a organizar mais sistematicamente o novo culto em torno do uso da ayahuasca. Embora Gabriel não tenha se iniciado no consumo da ayahuasca com o Mestre Irineu, tal como o fundador da Barquinha o fez, sabe-se que ele realizou uma viagem ao Acre para encontrar-se com outros mestres dessa bebida, apenas alguns anos após iniciar o consumo da mesma. Existem, inclusive, algumas especulações sobre a possibilidade do fundador da UDV ter conhecido, nessa ocasião, o Mestre Irineu. Apesar de ser apenas uma possibilidade, ainda não comprovada, sabe-se com certeza que os dois Mestres, Irineu e Gabriel, tiveram, cada um, conhecimento do trabalho desenvolvido pelo outro.[6] Mais tarde, aliás, seriam fundados núcleos da UDV na cidade de Rio Branco. Na linha religiosa da UDV, diferentemente das duas outras linhas, o chá recebe o nome de *vegetal*.

De qualquer modo, apesar das diferenças entre as três linhas, há elementos comuns à sua história que destacamos aqui. Em primeiro lugar, os fundadores de todas elas eram nordestinos que migraram para a região

---

uma outra "encarnação". Ainda no que alude ao surgimento deste grupo religioso, uma outra data importante é a que se refere à "confirmação" no plano espiritual – denominado astral – da UDV. Conta-se que isso teria sido feito pelo Mestre Gabriel em 1º de novembro de 1964, durante uma sessão com o chá, ainda no seringal Sunta.

6. O fundador da UDV viajou para o Acre em 1962, quando teria se encontrado, em Vila Plácido, com um grupo de pessoas que também fazia uso da ayahuasca. Os adeptos da UDV referem-se a este grupo de pessoas como "mestres da curiosidade". Esta denominação, na visão da UDV, alude a formas de uso da ayahuasca próprias de uma antiga tradição cabocla amazônica, da qual a nova religião organizada pelo Mestre Gabriel distinguir-se-ia. Não se sabe ao certo se, nesta viagem, o Mestre Gabriel teria realmente conhecido o fundador do culto do Santo Daime, Mestre Irineu. Por outro lado, não é claro também se o Mestre Irineu é ou não classificado pela UDV como mais um mestre da curiosidade. De acordo com Afrânio Patrocínio de Andrade, por exemplo, a designação mestre da curiosidade é empregada a todos aqueles que utilizam o chá da ayahuasca fora do contexto da UDV (Andrade 2002, pp. 543-547). Contudo, a questão é polêmica e permanece sem resposta definitiva, pois muitos representantes dessa linha religiosa discordam das idéias e interpretações de Andrade sobre os conceitos doutrinários udevistas.

amazônica, os dois primeiros – Irineu e Daniel[7] – ainda no começo do século XX. Em segundo lugar, essas três linhas caracterizam-se também por adeptos que estiveram envolvidos com o contexto de exploração da borracha, sendo que dois de seus líderes – o Mestre Irineu do Santo Daime e o Mestre Gabriel da UDV – exerceram eles próprios a atividade de seringueiro durante uma parte de suas vidas.

Um fato importante é que, embora a utilização da ayahuasca conte uma longa tradição indígena no Brasil e em outros países da América do Sul, é somente no Brasil que irão surgir religiões não-indígenas e urbanas que fazem uso dessa substância. Essas religiões começam a surgir num momento de intensas transformações do cenário rural brasileiro, e particularmente do meio amazônico. Aliás, talvez exatamente porque surgem num momento de mudanças do mundo rural, todas elas são organizadas já num contexto urbano, embora seja na periferia de capitais de estados amazônicos Rio Branco, no caso do Santo Daime e Barquinha, e Porto Velho, no caso da UDV. Sua formação envolve também, embora em menor ou maior grau, líderes e adeptos que vieram do mundo rural após uma série de migrações, parecendo implicar num processo de mediação entre o mundo da floresta e o mundo da cidade.

As três linhas constituem, a meu ver, diferentes re-elaborações de um mesmo complexo de crenças, o do curandeirismo amazônico,[8] o qual é re-elaborado num processo de adaptação às transformações que ocorriam no mundo rural. Os elementos utilizados para essas re-elaborações remetem também a um conjunto comum de sistemas simbólicos, como a doutrina do espiritismo de Alan Kardec, concepções de correntes esotéricas como o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e práticas religiosas de origem afro-brasileira, os quais recebem diferentes destaques nas linhas do Santo Daime, da UDV e da Barquinha.

---

7. Irineu Serra e Daniel Pereira de Mattos eram conterrâneos, oriundos do Estado do Maranhão. Os dois chegaram ao Estado do Acre no começo do século, para trabalhar na exploração da borracha. Já o fundador da UDV, Mestre Gabriel, era baiano, e se alistou no chamado Exército da Borracha em 1943, vindo para Porto Velho neste ano, já num segundo ciclo da borracha.

8. Quando me refiro aqui a "curandeirismo amazônico", estou me reportando ao conjunto de crenças estudado por Luís Euduardo Luna na Amazônia peruana e, também, às práticas estudadas por Eduardo Galvão na Amazônia brasileira durante os anos 1950 (Galvão 1955 e Luna 1986).

É nesse sentido, tendo em mente este panorama mais geral, que poderíamos considerar que essas três linhas da ayahuasca fazem parte de uma mesma tradição religiosa. Poderíamos também dizer que essas linhas se inserem num mesmo campo religioso, o campo das religiões ayahuasqueiras.[9] Beatriz Caiuby Labate, por exemplo, expressa uma visão similar ao inserir o que ela denomina de usos não convencionais da ayahuasca, praticados por "neo-ayahuasqueiros", no contexto mais amplo do "campo ayahuasqueiro brasileiro" (Labate 2000, caps. 3 e 4). Entre outras coisas, Labate afirma que os diferentes grupos religiosos que utilizam a ayahuasca participariam de uma tradição comum, na medida em que compartilham de uma série de categorias, como miração, força, luz, peia etc.[10]

De fato, não apenas algumas categorias, termos ou noções dispersas são compartilhadas pelos diversos grupos religiosos ayahuasqueiros. Mas, no caso das linhas do Santo Daime, da Barquinha e da UDV, eu diria que ocorre uma verdadeira e intensa circulação de símbolos, elementos rituais, princípios doutrinários e até mesmo de seres divinos cultuados. Este é o caso da entidade Juramidam,[11] que é considerada a principal em todos os grupos da linha do Santo Daime e que, no entanto, vai aparecer no panteão da Barquinha, só que representada de uma outra forma e tendo um destaque menor do que na linha do Santo Daime.

Contudo, apesar de identificarmos uma tradição comum às três linhas, é também bastante evidente, para os adeptos de cada uma delas, a separação e a distinção entre as mesmas. Isso é claro nos depoimentos que cito a seguir,

---

9. Aqui creio que é extremamente adequado o conceito de campo de Bourdieu. Para este autor, o campo (seja ele médico, estético, religioso etc.) é um espaço onde ocorre uma espécie de jogo, no qual há uma constante disputa no que se refere ao poder de definir as regras desse jogo. Assim, de acordo com essa perspectiva, Santo Daime, Barquinha e UDV são diferentes partes de um mesmo campo religioso, que lutam para definir quais são as práticas, ou seja, as formas legitimamente religiosas desse campo (Bourdieu 1990, pp. 119-120).

10. Esses termos referem-se aos efeitos diretamente provocados pelo chá da ayahuasca. Miração e luz aludem mais aos efeitos visuais; força, à intensidade com que a ayahuasca está atuando; enquanto peia remete, em geral, a efeitos negativos suscitados pela bebida. Todas estas noções são encontradas nas três linhas.

11. Juramidam é a entidade que representa o fundador desta linha, o mestre Irineu, no plano espiritual.

que são retirados de meus dados de pesquisa. No primeiro deles, um membro de um dos grupos da linha do Santo Daime fala a respeito da Barquinha e de seu fundador:

É verdade que o *Daniel Pereira de Mattos* foi primeiro dessa linha do Mestre Irineu [...] mas, depois *ele saiu e fundou a linha dele*, que é bem diferente [...] Ele disse para o Mestre que *tinha outra missão* [destaque meu].

O próximo relato, por sua vez, é um trecho de uma entrevista que fiz por ocasião do trabalho de campo realizado para meu mestrado, em 1994, na cidade de Rio Branco. Trata-se de um relato do líder de uma das igrejas da Barquinha, o Sr. Antonio Geraldo (falecido no final do ano de 2000), que explica algumas das diferenças entre a sua linha e a linha do Santo Daime.

Sim, a Barquinha tem várias igrejas, e elas têm suas diferenças [...] Mas**,** todas essas igrejas são de uma linha só: a linha da Barquinha, da missão de Daniel [...] A Barquinha tem uma ligação forte com os seres do mar [...] Além desses seres do mar, tem também os seres da floresta e do astral. São três planos: astral, que é o plano superior, o mais elevado; e terra e mar, que são planos subordinados ao astral [...] Esses três planos estão presentes em todos os trabalhos da Barquinha [...] Já na linha do Mestre Irineu é diferente, porque esses três planos não são assim tão destacados. Mas, lá é mais destacado esse plano da terra, é mais uma linha do índio, do caboclo, das matas [...] Lá já é outra linha.

Na fala seguinte, extraída de uma conversa informal com um antigo adepto de um núcleo paulista da UDV, fundado em 1973, também notamos um esforço de representantes dessa linha para marcar uma diferenciação frente a outros grupos religiosos ayahuasqueiros.

A bebida que usamos aqui pode ser a mesma que se usa em outros lugares [...] é a ayahuasca. Mas, no fundo, não é a mesma bebida, porque aqui fazemos um uso diferente, dentro de um contexto diferente [...] *As sessões da UDV, os nossos rituais* [...] *e principalmente os nossos objetivos são totalmente diferentes dos de outros grupos* [...] Existem grupos, por exemplo, como o Santo Daime, do qual discordamos muito [destaque meu].

É importante esclarecer que, conforme estas três linhas vão crescendo, crescem também as dissidências no interior das mesmas. Assim, cada uma delas se organiza através de uma fragmentação em diferentes tipos de grupos. Por exemplo, veremos que, no interior da linha do Santo Daime, a fragmentação é bastante complexa, com uma divisão inicialmente em dois grupos maiores que se distinguem por uma série de aspectos, e se organizam diferentemente, embora ambos reivindiquem o pertencimento a uma mesma linha. Esses dois grupos constituem, a meu ver, diferentes *segmentos* da linha do Santo Daime: o *Alto Santo*[12] e o *CEFLURIS* (Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). Tais segmentos, por sua vez, dividem-se em diferentes e menores agrupamentos, que denomino de *centros* ou *igrejas*, os quais possuem um caráter local, no sentido de que se referem a um espaço físico específico, a determinadas lideranças, a um templo onde se reúnem um grupo de fiéis que compartilham um mesmo conjunto de práticas rituais.

A linha da Barquinha, que é menor do que a linha do Santo Daime, é dividida em pequenos centros diferentes, que têm, cada qual, uma organização independente, apesar de também se colocarem, todos, como grupos dessa linha religiosa.

Já a linha da UDV, que é a maior de todas as três em termos de número de adeptos, possui uma estrutura organizacional bastante rígida, de caráter marcadamente centralista, sendo composta por centros (denominados *núcleos*, pelos udevistas), espalhados por todas as regiões do país, e que se subordinam a uma mesma direção e autoridade.

Assim, de um modo geral, teríamos uma mesma tradição religiosa que se divide em três grandes *linhas* e, depois, linhas que se fragmentam em diferentes grupos, maiores ou menores, que são aqui classificados como *segmentos* e/ou *centros* e *igrejas locais* de uma determinada linha.

No que se refere à linha do Santo Daime, o centro originalmente criado pelo Mestre Irineu, conhecido popularmente, já na época de sua criação, como *Alto Santo*, foi registrado e oficializado com o nome de *CICLU* (*Centro de Iluminação Cristã Luz Universal*). A partir de 1971, com o falecimento do Mestre

---

12. Em 1945, o Mestre Irineu recebeu a doação de um terreno, a colônia Custódio Freire, situada na periferia rural de Rio Branco. Ele repartiu a terra entre os seus seguidores e construiu neste local a sua igreja. O local, o templo e, em algumas situações, o próprio culto, passaram a ser conhecidos como Alto Santo.

Irineu, tem início, todavia, um movimento de rupturas que levaram à coexistência de diferentes centros e igrejas no interior desta linha.

A primeira grande ruptura ocorreu em 1974, e foi liderada por Sebastião Mota de Melo, conhecido como padrinho Sebastião. Este, após a morte do Mestre Irineu, começou a se destacar no CICLU como um possível sucessor do antigo líder. Contudo, esta possibilidade não agradava a todos, e a polêmica culminou com a saída do padrinho Sebastião, acompanhado de sua família e de vários outros adeptos, do CICLU. O novo centro criado pelo padrinho Sebastião localizava-se na periferia rural de Rio Branco, num local conhecido como Colônia Cinco Mil. O nome do local acabou servindo também para denominar a primeira comunidade do centro criado pelo padrinho Sebastião. Em 1978, este é oficializado juridicamente como a entidade religiosa filantrópica CEFLURIS (Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra).

Atualmente, além da Colônia Cinco Mil, o CEFLURIS conta com um grande número de igrejas espalhadas pelo país, sendo, até o momento, o maior responsável pela disseminação da linha do Santo Daime nas regiões Sul e Sudeste do Brasil, assim como no exterior. Todas essas igrejas estão filiadas ao CEFLURIS, e, apesar de possuírem suas particularidades, seguem um mesmo conjunto de regras e princípios, obedecendo a uma mesma direção. O padrinho Sebastião faleceu em 1990, e a presidência do CEFLURIS passou a ser ocupada por seu filho, Alfredo Gregório Mota de Melo.[13]

É interessante observar que, inicialmente, o CEFLURIS é só mais um centro da linha do Santo Daime, com um caráter local, resultado de uma dissidência do grupo originalmente fundado pelo Mestre Irineu, o CICLU. Mas, a partir de um determinado momento, o CEFLURIS começa a se destacar como um grupo mais complexo, maior e relativamente distinto dos demais centros que iriam surgir na linha do Santo Daime. É por este motivo que o classifico aqui como um segmento dessa linha religiosa.

---

13. Recentemente, no início de 2001, o CEFLURIS passou por uma mudança na sua organização institucional, alterando sua representação jurídica e sua denominação, passando a se chamar IDA-CEFLURIS (Instituto de Desenvolvimento Ambiental Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS). Porém, neste artigo, refiro-me sempre a esse grupo pelo seu antigo nome, ou seja, apenas CEFLURIS.

O outro segmento da linha do Santo Daime, que estou chamando de *Alto Santo*, refere-se a um conjunto de centros que se distinguem e funcionam de forma autônoma, embora, além de reivindicarem uma origem comum – a tradição iniciada pelo fundador do culto, Mestre Irineu –, tenham uma série de relações de proximidade intensa, que vai desde a localização geográfica até laços de parentesco.[14]

Esses centros também vão surgir apenas depois do falecimento do fundador dessa linha. Assim, após o rompimento do padrinho Sebastião com o CICLU, este ficou sendo dirigido pelo tio materno da viúva do Mestre Irineu, Leôncio Gomes. Mas, com a morte de Leôncio Gomes, em 1980, iniciou-se um novo processo de dissidência, com a fundação de mais um centro da linha do Santo Daime. Um dos membros do novo centro era secretário do CICLU e, com o rompimento, ele levou também toda a documentação do mesmo, inclusive o seu estatuto. Este fato deu origem a uma polêmica sobre o nome dos dois centros. O grupo dissidente, de posse da documentação do antigo centro, passou a se colocar como o verdadeiro CICLU, e o único com direito legal de utilizar esta denominação. A polêmica transformou-se numa disputa judicial, que terminou com a vitória do centro dissidente. O centro antigo, criado pelo Mestre Irineu e atualmente dirigido por sua viúva, Peregrina Gomes Serra, teve que mudar de nome, passando a se chamar CICLU-ALTO SANTO; enquanto o centro dissidente é denominado CICLU. A partir da década de 1990, esse processo de rupturas se acirra, pois o novo CICLU vai dar origem a outras cisões e outros centros. Até o momento, existem, no Acre, sete centros desse segmento da linha do Santo Daime que estou designando de Alto Santo. Curioso notar que, desse total, quatro estão localizados há apenas alguns metros de distância entre si.[15]

A divisão da linha do Santo Daime em dois segmentos parece-me uma opção mais correta, já que a oposição entre o CEFLURIS e os outros grupos desta linha se mostra mais acentuada do que os contrastes existentes entre

---

14. De fato, muitos desses centros se localizam no mesmo bairro de Rio Branco. Além disso, vários dos membros de centros do Alto Santo possuem vínculos de parentesco e afinidade. Assim, muitas vezes, temos situações nas quais irmãos, genros, noras etc. freqüentam diferentes grupos do Alto Santo.

15. Todo esse processo de formação de dissidências e novos grupos no interior das linhas religiosas ayahuasqueiras foi analisado minuciosamente na minha tese de doutorado (Goulart 2004).

estes últimos. Essa segmentação é, de fato, bastante importante. Pois não é apenas a maior proximidade geográfica ou a presença de vínculos mais estreitos de parentesco entre os seus membros que une os diversos centros do Alto Santo, ao mesmo tempo em que os separa do CEFLURIS. Mas a oposição entre os dois segmentos estabelece-se a partir de uma série de características, atitudes e posturas assumidas pelos grupos do CEFLURIS e recusadas, por outro lado, pelos centros do Alto Santo. Deter-me-ei, mais profundamente, ao longo deste artigo, em algumas dessas diferenças e oposições entre os dois segmentos.

Porém, embora as disputas entre esses diferentes grupos sejam mais ou menos acirradas, de um modo geral, podemos dizer que todos se sentem pertencendo à linha espiritual criada pelo Mestre Irineu, ou seja, à linha do Santo Daime. Todos eles, aliás, se proclamam herdeiros do culto criado pelo Mestre Irineu, procurando legitimar-se através da ligação com esta herança.[16]

A linha conhecida como Barquinha, por sua vez, também a partir do falecimento de seu líder, Mestre Daniel, em 1958, começa a viver um processo de intensas cisões, sendo composta até o momento por seis grupos distintos, todos eles com organização institucional e funcionamento autônomo, embora todos se identifiquem como pertencentes ao culto religioso criado pelo Mestre Daniel. Esses seis grupos situam-se em Rio Branco e apenas uma deles possui centros fora do Acre. Trata-se de dois pequenos centros, um na cidade de Ji-Paraná, em Rondônia, e outro em Magé, no Rio de Janeiro. Aliás, das três linhas, a Barquinha é aquela que mais conserva um caráter regional, não tendo conhecido um processo de expansão para outras partes do país como as outras duas linhas. Os motivos das cisões internas a essa linha serão mencionados e comentados no decorrer deste artigo.[17]

A UDV, que se organiza por meio de uma rígida hierarquia,[18] procurando controlar ao máximo este movimento de rupturas e cisões internas, expressa

---

16. Labate diz, a esse respeito, que na maior parte das vezes é bastante difícil definir qual é a dissidência, já que diferentes grupos reivindicam um mesmo legado e uma mesma tradição, todos eles se considerando igualmente legítimos herdeiros da tradição (Labate 2000, pp. 178-190).

17. Neste artigo, trato somente dos centros da Barquinha situados na cidade de Rio Branco (AC), que foram alvo de pesquisa de campo para o meu doutorado. Desses seis centros de Rio Branco, três localizam-se no mesmo bairro, Vila Ivonete, e estão apenas a alguns metros de distância um do outro.

18. Sobre a questão da organização hierárquica na UDV, há o artigo de Anthony

uma situação um pouco diferente das linhas do Santo Daime e da Barquinha. Mas podemos dizer que, atualmente, no mínimo, existem dois grupos que disputam entre si a denominação e a posição de "verdadeira UDV" (Brissac 1999 e Rodrigues 1998). Além disso, há, até agora, cerca de sete ou oito grupos que, apesar de não se colocarem como núcleos da UDV, originaram-se dessa linha e continuam seguindo os principais conjuntos rituais e preceitos doutrinários estabelecidos pelo Mestre Gabriel, o fundador da UDV, sentindo-se ainda bastante ligados a essa origem.[19]

Refletindo sobre esse processo de rupturas e dissidências, creio que podemos falar em fases diferentes da história dessa tradição religiosa, visualizando-se, no decorrer dessas fases, um processo de construção de fronteiras tanto externas quanto internas dos grupos em questão. É possível identificar dois momentos cruciais. Inicialmente, pode-se dizer que as religiões ayahuasqueiras se contrapõem à comunidade mais ampla, ou seja, aqueles que não participavam desses cultos. Posteriormente, com a fragmentação do grupo original, temos o surgimento das diferenças, disputas e acusações internas a essa tradição religiosa.

Por exemplo, em meu trabalho de mestrado (Goulart 1996), apresento depoimentos nos quais o fundador do culto do Santo Daime era descrito, por pessoas que não eram do culto, como "bruxo", "feiticeiro", "macumbeiro". Por sua vez, os daimistas seguidores do Mestre Irineu classificavam as práticas de outros cultos de "macumba" e "feitiçaria". Com o crescimento desse grupo religioso, e com o surgimento, inclusive, de outras religiões ayahuasqueiras,

---

Henman, que foi o primeiro estudo publicado a respeito deste grupo religioso. Henman sustenta que o sistema ritual da UDV se caracteriza por uma organização hierárquica extremamente rígida, apresentando um caráter burocrático. Ele argumenta que existe uma relação entre a formação da UDV e a ditadura militar brasileira dos anos 1960 e 1970, concluindo que o culto udevista se consolida e adquire legitimidade num contexto autoritário. Henman sugere, ainda, que a UDV pretende alcançar um monopólio da utilização da ayahuasca em grandes metrópoles do Brasil (Henman 1986).

19. Durante trabalho de campo realizado em Rio Branco, entre os anos de 2001 e 2002, para minha pesquisa de doutorado, constatei a presença de três grupos originários e dissidentes da União do Vegetal, os quais foram alvo de minha observação e análise. Sérgio Brissac, em sua tese de mestrado, menciona a existência de sete dissidências da UDV espalhadas por diferentes partes do Brasil (ver Brissac 1999, anexo I).

começamos a perceber que muitas das acusações que eram dirigidas aos "outros" começam a ser feitas, gradualmente, entre os próprios membros das religiões. Atualmente, muitas das diferenças entre as linhas do Santo Daime, da UDV e da Barquinha são entendidas por seus fiéis em função de categorias como "feitiçaria", "macumba" etc., usadas em acusações recíprocas. O mesmo se dá, aliás, no que se refere às diferenças internas a essas três linhas. É nesse sentido que talvez possamos dizer que a lógica de acusação entre os adeptos das religiões ayahuasqueiras e a sociedade mais ampla se reproduz posteriormente, no interior dessa tradição religiosa.

Mas, se por um lado essa lógica se reproduz, os tipos de acusações, por outro lado, se modificaram ao longo do tempo. Assim, no passado, por exemplo, macumba e feitiçaria eram acusações bastante acionadas para marcar a diferença entre os fiéis desses cultos e a sociedade. Atualmente, surgem outras acusações, as quais muitas vezes são muito mais utilizadas do que as antigas, só que agora para marcar as diferenças entre os vários grupos pertencentes à tradição religiosa ayahuasqueira. Veremos, ao longo deste artigo, quais são algumas das novas acusações.

Contudo, antes de me deter propriamente nas acusações, farei uma pequena exposição a respeito dos conteúdos doutrinários, rituais e simbólicos das linhas religiosas aqui consideradas. Com isso, creio que será possível compreender melhor os significados que preenchem as diferenciações e as acusações existentes entre os vários grupos da tradição ayahuasqueira.

Raízes religiosas das linhas do Santo Daime, da Barquinha e da UDV

Na formação das linhas religiosas do Santo Daime, da Barquinha e da UDV, podemos verificar a presença de elementos do catolicismo popular, do curandeirismo amazônico e do espiritismo de Alan Kardec. Da mesma forma, em todas elas observamos que as crenças dessas tradições encontram-se re-elaboradas, e são diferentemente enfatizadas. No que se refere à linha do Santo Daime, procurei mostrar, em minha dissertação de mestrado, que ocorria uma forte ligação entre as formas rituais desta religião e as antigas práticas relativas às festas dos santos católicos. Ao mesmo tempo, argumentei que estas práticas se modificavam, no culto do Santo Daime, ao se mesclarem às crenças do curandeirismo amazônico e do kardecismo (Goulart 1996, caps. VI-VII).

Depoimentos de antigos daimistas relatavam que os rituais dessa linha religiosa foram se construindo gradualmente, e as reuniões para a ingestão do chá da ayahuasca – denominado *daime*, no novo culto – foram se organizando em torno das datas de muitas festas de santos cristãos, como São João, São Pedro etc. Essas festas passavam a ser comemoradas através do consumo ritualístico do daime. Por outro lado, muitos elementos dos rituais do novo culto eram retirados também de tradições mais marcadamente ameríndias, como o curandeirismo do caboclo amazônico (Galvão 1955 e Luna1986). Além do próprio uso da ayahuasca, central nos rituais da religião do Santo Daime, outras crenças e características do curandeirismo e xamanismo amazônico eram incorporadas pelos daimistas. Enquanto no passado as tradições do catolicismo popular e do curandeirismo caboclo formavam ordens distintas de crenças (Galvão 1955), no culto do Santo Daime elementos dessas duas tradições encontravam-se combinados e, ao se combinarem, eram transformados.

Sena Araújo (1999, pp. 85-88) caracteriza a linha religiosa da Barquinha como um centro de devoção a três santos católicos: São Francisco, São Sebastião e São José, mostrando que parte da organização do calendário ritual desta religião expressa a homenagem a esses santos. Como no caso do culto do Santo Daime, tais crenças cristãs também se mesclam aqui a outro conjunto de tradições, como aquelas oriundas do kardecismo e do xamanismo mestiço da Amazônia. Porém, uma característica da Barquinha, que a diferencia bastante da linha do Santo Daime, é a sua relação com a doutrina umbandista (*idem*, p. 86). A cosmologia da Barquinha está organizada em três planos – céu, terra e mar –, que abrigam entidades muito próximas do panteão umbandista. Assim, por exemplo, o plano da terra abarca caboclos, pretos-velhos e, em alguns grupos da Barquinha, até mesmo exus.

Nos rituais da linha da Barquinha, ocorrem também práticas como aplicação de passes, manifestação de seres espirituais através da incorporação em médiuns, ou doutrinação de almas. Esse último tipo de prática aponta para a flexibilidade do panteão desta religião. Em primeiro lugar, porque se considera que existem entidades boas e más, e ambas podem se manifestar nos rituais. Em segundo lugar, porque os adeptos deste grupo religioso entendem que os "espíritos de pouca luz", os "eguns", podem ser doutrinados e evoluir na escala espiritual. Estamos diante, portanto, de um caso similar aos cultos afro-brasileiros, nos quais predomina um panteão mítico plural, com seres ambíguos, enfim, uma hierarquia que mescla "trevas e luzes" (Birman 1995).

Muito diferente é a situação na linha do Santo Daime. O panteão desta religião não conta com uma divisão em planos ou um conjunto de atributos tão marcados para a caracterização de suas entidades. Creio que isso ocorre porque nessa linha religiosa o contato com o mundo sobrenatural não privilegia a incorporação. Como diz Beatriz Lisboa Guimarães (1992, pp. 61-73), em rituais de origem africana, as entidades espirituais descem à terra e utilizam o corpo dos seus adeptos para se comunicarem: ocorre a possessão. Já no culto do Santo Daime, é o espírito que se desprende do corpo e atinge outros níveis de consciência. Guimarães afirma que, no culto daimista, no lugar da incorporação, encontramos a *miração* como forma de marcar o contato com o mundo sobrenatural. A *miração* refere-se a um ponto culminante de contato com a realidade sagrada, aludindo a revelações divinas provocadas pelo chá do daime e tendo um caráter essencialmente visual. É através da *miração* que o fiel penetra e conhece o mundo dos espíritos. Mas, na *miração*, os espíritos não fazem do fiel um "cavalo". Nos rituais daimistas, segundo Guimarães, a dança produziria uma disciplina que desestimula as incorporações. Desse modo, a possessão, no culto do Santo Daime, não seria proibida, mas desencorajada.

Contudo, é importante mencionar que, nos últimos anos, um dos grupos ligados à linha do Santo Daime, o CEFLURIS, passou a evidenciar uma maior aproximação com algumas crenças e práticas de tradições afro-religiosas brasileiras. Foram, inclusive, criados alguns rituais especiais onde tais crenças e práticas podem ocorrer.[20] No entanto, estas cerimônias não são, até o momento, parte do conjunto ritual principal do CEFLURIS, e a participação nas mesmas não é considerada uma das obrigações dos seus membros. Aliás, a aceitação e a simpatia para com esse tipo de ritual estão longe de contar com uma unanimidade no interior deste grupo. Os outros grupos da linha do Santo Daime oferecem ainda menos espaço para cerimônias que aceitam práticas como transe de possessão, aplicação de passes, consultas particulares com guias, manifestações de seres espirituais como caboclos, pretos-velhos etc., e muitas vezes vêem com maus olhos a aproximação das igrejas do CEFLURIS com relação a esse tipo de crença, fato que se constitui em mais um ponto de conflito e diferenciação entre os vários grupos da linha do Santo Daime.[21]

---

20. Refiro-me mais particularmente ao trabalho chamado de *Mesa Branca*, que ocorre todo dia vinte e sete de cada mês.

21. Aqui, cabe esclarecer que particularmente a questão do tipo de transe extático nos

No caso da UDV, sabemos que o seu fundador, José Gabriel da Costa, antes de envolver-se com a utilização da ayahuasca, foi pai de santo de um terreiro de umbanda. Segundo alguns depoimentos colhidos no decorrer da minha pesquisa de campo em Rio Branco, no Acre, esse terreiro foi, durante muito tempo, o mais famoso da região que hoje compreende o Estado de Rondônia, e era comandado por uma mãe-de-santo conhecida como Chica Macaxeira. Conta-se que José Gabriel da Costa era amigo íntimo dessa mãe-de-santo, bem como de muitos outros freqüentadores daquele terreiro.[22] Aliás, mesmo depois de dedicar-se à utilização da bebida ayahuasca, bem como de iniciar os primeiros esforços no sentido da organização da UDV, Mestre Gabriel continuou realizando rituais como pai-de-santo. "Ele fazia uma sessão de vegetal e uma de umbanda" (Brissac 1999, p. 61). Contudo, um ano antes de declarar efetivamente criada a União do Vegetal, Mestre Gabriel decide romper com as sessões de umbanda. Este rompimento, de acordo com Brissac, consiste numa negação do transe de incorporação, típico dos cultos afro-brasileiros, ao mesmo tempo em que afirma um outro tipo de transe, "no qual não há perda de consciência, mas sim iluminação e percepção de uma força estranha" (*idem*, p. 62).

---

diversos grupos das religiões ayahuasqueiras é, na verdade, bastante complexa, e relaciona-se a importantes processos, como a formação de novos centros e igrejas, disputas de poder, e ao movimento mais amplo de diferenciação e construção de fronteiras desses grupos religiosos. Este ponto foi tema de reflexão na minha tese de doutorado (Goulart 2004).

22. Esses dados foram colhidos por mim principalmente durante o ano de 2002, em Rio Branco, no Acre, através de depoimentos e relatos de antigos seguidores do Mestre Gabriel. Alguns desses fiéis conheceram o Mestre Gabriel ainda no mencionado terreiro de umbanda, antes dele fundar a UDV, e, como o Mestre, também freqüentavam o terreiro. Depois de descobrir o vegetal e de fundar a UDV, Gabriel convenceu muitos de seus antigos companheiros do terreiro a acompanhá-lo na nova empreitada. Na verdade, creio que, sobretudo durante os primeiros anos de consolidação da UDV em Porto Velho, foram constantes uma série de relações entre o terreiro de Chica Macaxeira e o novo culto de Mestre Gabriel – organizado em torno do consumo do vegetal. Essas relações podiam variar, envolvendo tanto atitudes mais diplomáticas, como ostensivas provocações, mas indicavam sempre uma espécie de disputa com relação a um campo religioso local.

Sócios da UDV realizam sessão de festa do nascimento do seu fundador, José Gabriel da Costa, o mestre Gabriel, 10 de fevereiro de 2003, na sede geral da instituição em Brasília, D.F. Direitos cedidos por: Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. (Foto para divulgação; autoria: Yuugi Makiuchi)

Trabalho de caridade no Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos [Barquinha do Antonio Geraldo] – Rio Branco, Acre. (Foto: Sandra Lucia Goulart)

Trabalho de bailado na Igreja do CEFLURIS 'Céu da Montanha' –
Visconde de Mauá, Rio de Janeiro." (Foto: Evelyn Ruman)

Também é possível observar, na linha religiosa da UDV, influências de elementos do espiritismo kardecista. Sérgio Brissac e Afrânio Patrocínio Andrade afirmam nesse sentido que, ainda antes de se deslocar para a Amazônia, quando residia na cidade de Salvador, Mestre Gabriel freqüentava sessões espíritas (Brissac 1999, p. 53 e Andrade 1995, p. 170). De fato, pode-se perceber que a visão re-encarnacionista, base do kardecismo, é fundamental na UDV (Brissac 1999, p. 53). Ainda sobre a UDV, vale notar que talvez, das três linhas, essa é a que menos evidencia, num primeiro momento, uma influência de práticas e crenças cristãs, embora esse ponto necessite de maior reflexão. É verdade que em muitos documentos oficiais ou nos principais posicionamentos de seus líderes, a UDV é em geral apresentada como um grupo que se orienta por uma doutrina cristã. Mas, no que se refere, por exemplo, aos rituais da UDV, é bastante difícil notar, ao menos num primeiro momento, a presença de elementos cristãos, sobretudo quando comparamos as cerimônias da UDV com os rituais das duas outras linhas. Assim, tanto nos grupos da Barquinha quanto nos grupos da linha do Santo Daime é freqüente a ocorrência de rezas cristãs durante os rituais nos quais se consome o chá sagrado, e a música, os cantos – chamados de hinos ou salmos – que fazem parte e estruturam esses rituais, evocam constantemente divindades cristãs. Aliás, é importante observar que a dança, característica marcante do catolicis-

mo popular brasileiro como meio de criar um elo com a realidade sagrada (Brandão 1981), é central nos rituais das linhas religiosas da Barquinha e do Santo Daime, estando ausente, por outro lado, dos rituais da UDV.

Diferenças, acusações e mediações

As diferenças entre essas três linhas religiosas, e entre os vários grupos ligados a elas, muitas vezes podem ganhar a forma de conflitos, num jogo de acusações e alianças temporárias. Assim, contrastes acerca de representações cosmológicas, modelos diversos de êxtases religiosos, noções opostas sobre "evolução" e "doutrinação" espiritual, e até mesmo concepções diferentes sobre a própria bebida que é central nos cultos do Santo Daime, da Barquinha e da UDV, são os conteúdos a partir dos quais se constrói o jogo acusatório. É objetivo deste artigo refletir sobre alguns dos significados desse jogo, procurando compreender como as diferenças entre os grupos religiosos são entendidas por seus adeptos.

No depoimento que se segue, um membro de um dos centros do segmento Alto Santo, da linha do Santo Daime, tece algumas impressões sobre o transe de possessão.

> Aqui *a gente não trabalha com incorporações* [...] nosso trabalho sempre foi tomar o nosso daime e consultar o próprio daime, só isso [...] Já *a Barquinha trabalha com uma outra legião de seres* [...] *ela pega esses seres inferiores*, que ainda não foram doutrinados [...] Lá baixa umas entidades feias, escuras, do lado mal mesmo, até Exu [...] *O nosso trabalho é de disciplina, é mais controlado* [destaque meu].

Mas, se adeptos de um dos grupos da linha do Santo Daime acusam o transe da Barquinha de "feio", "descontrolado", não é raro encontrarmos membros de grupos pertencentes à linha da Barquinha que classificam os rituais do culto do Santo Daime como "confusos" e "atrapalhados". Nesse sentido, numa entrevista, o líder de uma das igrejas da Barquinha justifica as características de sua própria religião por meio do contraste com o culto daimista, ao discorrer a respeito dos motivos da proibição do maracá nos rituais

da Barquinha. Esse elemento evidentemente indígena, utilizado nas cerimônias do Santo Daime, poderia, segundo o representante da Barquinha, "desconcentrar" as entidades, "atrapalhá-las", causando um "descontrole no terreiro".

É interessante também que, se por um lado os seres do panteão da linha religiosa da Barquinha são vistos pelos damistas como "escuros", como pertencentes ao "lado mal", porque se associam à possessão, por outro lado, para os adeptos dos diferentes centros da Barquinha, esse é um dos motivos que tornam suas práticas mais aperfeiçoadas. Essa visão aparece num depoimento do líder do *Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz*, que foi o primeiro centro desta linha religiosa fundado em Rio Branco.[23] O entrevistado procurava explicar a importância do trabalho espiritual praticado pelas entidades que se manifestam através da incorporação, nas chamadas "obras de caridade".[24]

Nós temos entidades do astral, que são entidades de um plano elevado, superior, entidades de plena luz, que atingiram a perfeição espiritual [...] Mas tem também os seres do reino da floresta, do plano da terra, e os seres do mar. Estes seres da terra e do mar ainda estão em contato com a matéria [...], quer dizer, eles ainda têm necessidade de cumprir a missão que nós todos estamos cumprindo neste mundo material. É por isso que eles têm necessidade de bailar e de trabalhar na obras de caridade. Eles ainda estão preparando o seu espírito para alcançar a perfeição. Mas, eles têm um conhecimento muito grande, um papel muito importante no trabalho espiritual [...] No momento que um preto-velho tá ali, trabalhando nas obras de caridade, incorporado no seu aparelho, ele tá trabalhando pra sua própria evolução espiritual, pra evolução do aparelho e do

---

23. Esse centro foi fundado pelo próprio Mestre Daniel, criador dessa linha religiosa. Hoje em dia, o centro é dirigido por Francisco de Araújo Neto, e deu origem a vários outros grupos da linha da Barquinha, após uma série de intensos processos de cisões e rupturas.

24. As obras de caridade são característica essencial dos grupos da Barquinha, e ocorrem nos rituais denominados *Caridade*. Estas cerimônias têm como objetivo principal auxiliar, ou melhor, "fazer a caridade" àqueles que necessitam, os quais podem ser pessoas doentes, adeptos do grupo que realiza o ritual, visitantes ocasionais que estão em busca de orientação espiritual e/ou, de um modo geral, os próprios espíritos "desencarnados" que ainda precisam de "doutrinação e luz espiritual". Em geral, nos vários grupos da Barquinha, as obras de caridade se realizam através do transe de possessão, no qual alguns médiuns são possuídos por guias espirituais que passam a se comunicar e a aconselhar aqueles que os procuram.

cliente que veio procurar a nossa igreja. Então, estes seres da terra e do mar, que ainda estão ligados ao plano material, são fundamentais para o trabalho espiritual. Sem eles esse trabalho não seria completo.

De um modo geral, podemos dizer que atualmente a linha do Santo Daime sente-se e imagina-se menos próxima às práticas religiosas de origem afro-brasileira do que a linha da Barquinha. Essa diferença causaria um estranhamento em relação às cerimônias realizadas pelos grupos dessa última linha e, ao mesmo tempo, daria origem a uma série de acusações feitas pelos daimistas aos integrantes de grupos da Barquinha. No depoimento que cito agora, de um membro do centro dirigido por Peregrina Gomes Serra, viúva do Mestre Irineu, encontramos acusações desse tipo.

Bem, eu não conheço todos os grupos que usam o daime [...] Agora já tem muitos grupos. É uma situação muito diferente da época em que o Mestre Irineu começou essa história [...] *A Barquinha, eu sei que tem muitos grupos diferentes* [...] Alguns grupos da Barquinha eu conheço... são grupos que praticam o bem. Mas, *eu sei também, de ouvir falar, que tem outros grupos da Barquinha que já trabalham com uma linha inferior, com macumba, com quimbanda, magia negra...* Isso é totalmente diferente do nosso trabalho aqui, que é a linha que o Mestre Irineu nos deixou [destaque meu].

Neste ponto, podemos realizar uma comparação entre o momento atual vivido pelas religiões ayahuasqueiras e um momento anterior, quando surgia o primeiro desses grupos religiosos, o Santo Daime do Mestre Irineu. Como comentei anteriormente, ainda nos anos 1930 e 1940, quando se organizava o culto do Santo Daime em Rio Branco (AC), muitas vezes o Mestre Irineu era visto pelas pessoas que não aprovavam o novo culto como uma espécie de "macumbeiro", imagem associada quase sempre ao fato dele ser negro e parecer ligar-se a práticas mágicas africanas. Numa entrevista, que realizei durante a minha pesquisa de mestrado, com uma antiga adepta do grupo fundado pelo Mestre Irineu, esse contexto é lembrado. Assim, a entrevistada relata:

Naqueles tempos tinha muita gente que não gostava do Mestre. Diziam coisas horríveis dele [...] falavam que ele era macumbeiro, feiticeiro, que ele fazia o mal, que ele atraía as mulheres, botava feitiço nelas [...] Sabe, o Mestre era um negão forte, alto. [...] O pessoal falava, tinha até medo.

Dessa forma, enquanto hoje em dia é a linha do Santo Daime que acusa um outro grupo religioso ayahuasqueiro de excesso de proximidade com as práticas e crenças afro-brasileiras, recorrendo a acusações como "macumba" ou "macumbeiro", num momento anterior era o próprio culto daimista que sofria esse tipo de acusação. Ocorre, nesse sentido, uma reprodução das acusações manifestadas no passado. Mas, enquanto antes estas acusações demarcavam as fronteiras entre as religiões ayahuasqueiras e outros cultos religiosos, atualmente elas constroem as fronteiras internas a essa tradição religiosa. A reprodução dessas acusações ocorre de um modo bastante complexo, pois, como já foi dito, temos que considerar também o fato de que um dos grupos da linha do Santo Daime vem adotando algumas práticas típicas de cultos como a umbanda e o candomblé. Esse fato intensificou o processo de diferenciação dos vários grupos da linha do Santo Daime e, ao mesmo tempo, trouxe modificações na oposição Daime-Barquinha, complicando o jogo de acusações, diferenciações e alianças.

Os membros da UDV, por sua vez, enfatizam o rompimento com as crenças afro-brasileiras no processo de criação dessa linha. A narrativa que apresento a seguir, de um membro de um dos núcleos da UDV de Porto Velho, menciona a necessidade do rompimento.

Ah, sim! *Eu sei que o mestre Gabriel participou de terreiro de umbanda* [...] Eu ouvi dizer [...] Dizem que ele recebia uma entidade, um caboclo, parece que era um tal de Sultão das Matas [...] *Mas, o importante é que quando ele criou a União do Vegetal, ele escolheu um outro tipo de filosofia, uma filosofia mais elevada* [...] Existem outros centros, lugares onde também se utiliza o mesmo chá [...], que continuam com aquele tipo de prática [...] Mas, na UDV, nós da União, temos um outro tipo de cerimônia, que tem um outro grau de evolução espiritual [...] *Não praticamos possessão, o que nós fazemos é concentração mental* [destaque meu].

Mais adiante, na mesma fala, quando é mencionada a questão do tipo de transe presente nos rituais da UDV, podemos notar que é feita uma demarcação entre esta linha religiosa e outros grupos usuários da ayahuasca, através de noções como evolução e doutrinação.

Para mim não existe esse negócio de incorporação [...] Eu entendo que o espírito que te rege é um só [...] Eu não acredito que vários espíritos possam estar num corpo só [...] Não existe incorporação. *O que existe é uma mistificação* [...] O que acontece também é que nem todo mundo tem um mesmo grau de entendimento. [...] *Tem pessoas que têm uma consciência menos elevada e não compreen-*

dem o que realmente acontece. O que acontece é a comunicação espiritual, uma sintonização com o plano do espiritual [...] Mas, é tudo sempre consciente, não tem esse negócio de perder a consciência. [...] *Eu penso que esses casos, chamados de incorporação, possessão, como tem na Barquinha, por exemplo, é uma falta de entendimento* [...] *uma consciência que ainda precisa evoluir no entendimento da comunicação com o plano do espiritual.* A gente pode captar a presença espiritual através da concentração [...] Na UDV nós buscamos um elevado grau de desenvolvimento espiritual através da concentração e do equilíbrio mental [destaque meu].

As idéias de "doutrinação" e de "evolução" nos conduzem a uma reflexão bastante frutífera no tocante ao entendimento do processo de diferenciação dessas linhas religiosas. Pois, em muitos relatos coletados durante as minhas pesquisas de mestrado e doutorado, observei que as diferenças entre Santo Daime, UDV e Barquinha eram explicadas através de uma concepção que distingue entre seres espirituais mais ou menos "doutrinados" ou "evoluídos". Assim, por exemplo, era comum ouvir daimistas afirmar que a Barquinha "trabalhava com entidades mais apegadas à matéria", que seriam, por isso, "menos doutrinadas".

Por outro lado, no interior da própria linha da Barquinha, podemos verificar a presença de noções como "doutrinação" ou "entidades mais ou menos evoluídas". No entanto, tenho observado que ocorrem divergências entre os vários grupos da Barquinha no que se refere à definição de uma entidade mais ou menos "doutrinada" e/ou "evoluída". Nesse sentido, existe um exemplo curioso relativo ao uso do tabaco e do cachimbo pelos pretos-velhos em igrejas da Barquinha. Sena Araújo, durante uma comunicação realizada em abril de 1996 (Sena Araújo 1996), comenta esse caso, relatando que na Barquinha que foi objeto de seu estudo o "preto-velho" não fumava tabaco, sendo que esse abandono do ato de fumar era visto como sinal de "desapego à matéria" e como indício de "evolução", isto é, de uma maior "doutrinação" da entidade.

Na verdade, durante levantamento de dados que empreendi entre os vários centros da Barquinha, pude constatar que o uso do tabaco pelo preto-velho faz parte de todo um contexto maior, ligando-se inclusive aos motivos que procuram explicar a criação de novos grupos. Assim, Francisca Gabriel, líder do *Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte*, o qual é, justamente, uma dissidência do centro estudado por Sena Araújo, alegou que um dos principais motivos que levaram ao rompimento com este último grupo e à criação de sua própria igreja foi o fato do antigo centro possuir uma

proibição no tocante ao uso do tabaco pelos pretos-velhos. Um trecho de uma entrevista que realizei com Francisca Gabriel em janeiro de 2001 destaca esse ponto. Nas suas palavras,

Sim, é verdade. *Esse foi um dos motivos porque eu acabei saindo de lá* [...] *Para que os guias pudessem trabalhar mais à vontade* [...] Porque os guias, os pretos-velhos gostam mesmo de trabalhar à vontade, do jeito deles [...] E eu sempre respeitei isso [...] *Meu preto-velho fumava, mas lá na outra igreja* [...]*, do Manuel Araújo, não podia fumar* [...] Aí ficava aquela coisa: não pode isso, aquilo também não... e o guia acaba não podendo fazer o seu trabalho. Eu não concordava com aquilo [...] Agora, *muitas pessoas falam mal daqui, da minha igreja, porque os pretos-velhos fumam, e dizem que se trata de entidade inferior, de um trabalho inferior*, essas coisas [...] Mas, tudo depende da intenção de cada um. A minha intenção aqui não é fazer o mal, é fazer o bem. Então, as entidades que trabalham aqui só fazem o bem [destaque meu].

Num outro momento da entrevista, Francisca Gabriel é ainda mais explícita, invertendo a argumentação feita por seus acusadores, que relacionam o uso do tabaco à falta de evolução e doutrinação espiritual. Assim, ela afirma:

Mas, mesmo o tabaco, o cachimbo têm uma função, uma utilidade no trabalho [...] O preto-velho usa aquela fumaça para curar, para fazer uma purificação. O trabalho do tabaco para o preto-velho é muito importante. Eles usam a fumaça para limpar... para visitar uma pessoa doente... É com o tabaco que o preto-velho pode ficar ali concentrado e fazer o seu trabalho, ajudando inclusive na doutrinação das entidades [...] porque as entidades podem evoluir e se doutrinar espiritualmente [destaque meu].

Esse exemplo é sugestivo também porque diz respeito às diferenças que ocorrem entre os grupos internos a uma mesma linha, que no caso em questão é a Barquinha.

De fato, o uso ou não do tabaco parece ser um ponto extremamente importante na delimitação de fronteiras e diferenças entre vários dos grupos religiosos aqui considerados. Assim, nos diversos centros da Barquinha, a tolerância relativa ao uso do tabaco[25] pode ser maior ou menor, expressando

25. No contexto ritual dos grupos onde ele é usado, o tabaco é fumado em cachimbos.

uma escala gradativa que vai desde a aceitação em alguns momentos e espaços rituais específicos até a proibição total. Em todos esses centros, o tabaco recebe, também, diferentes classificações, relacionando-se a concepções distintas de transe extático, de cura, e a uma variedade de práticas rituais e ordenações cosmológicas.

Por exemplo, no centro dirigido por Francisca Gabriel, citado anteriormente, vimos que a utilização do tabaco tem um papel importante na justificação da própria fundação desse grupo, caracterizando suas formas rituais. Mas também observei que o tabaco não é utilizado aí em todas as situações. Não é o adepto do culto que pode fumar tabaco, mas é a entidade, o guia incorporado, e em determinadas cerimônias, que pode fumar. Nesse sentido, o tabaco é um elemento que constrói e marca espaços bem como limites rituais e simbólicos, seja entre grupos diferentes ou no interior de um mesmo grupo.

Enquanto na Barquinha o tabaco assume uma posição importante na delimitação de fronteiras simbólicas, rituais, e da própria identidade dos vários grupos dessa linha, na linha do Santo Daime ele parece não ter a mesma relevância. Assim, embora haja relatos nos quais se afirma que o fundador do culto do Santo Daime usava o tabaco ritualmente, hoje em dia não se observa um uso ritualístico dessa substância nos grupos daimistas. A pouca relevância ritual e simbólica do tabaco na linha do Santo Daime alia-se à inexistência de uma normatização do seu uso pelos membros dessa linha religiosa fora do contexto ritual. Por outro lado, em quase todos os grupos da Barquinha, o destaque simbólico do tabaco corresponde a uma desaprovação de seu uso na vida cotidiana do adepto.

Ao mesmo tempo, no que se refere às oposições sustentadas entre essas duas linhas, algumas vezes, a utilização ritual do tabaco em grupos da Barquinha pode ser vista por membros da linha do Santo Daime como um elemento que indica um menor grau de "evolução" espiritual. Na fala seguinte, de um adepto de um dos grupos do Alto Santo, este tipo de argumentação aparece.

Mas, o seu uso fora das cerimônias rituais, quando é condenado, o é tanto puro e em cachimbos como também quando misturado com outras substâncias e consumido na forma de cigarros.

Eu acredito que um ser espiritual elevado não precisa beber cachaça ou fumar tabaco para se manifestar [...] Esse tipo de coisa não é necessário porque ele é um ser de luz, evoluído, que não precisa mais desse apego material [...] No trabalho que o Mestre Irineu nos deixou não tem esse tipo de manifestação. Os espíritos estão lá e nós sentimos a presença deles, mas é tudo na perfeição, na ordem, não precisa cair no chão, não precisa usar cachimbo [...] nada disso.

Na linha da UDV, o uso do tabaco, além de não constituir uma prática ritual, é também desaprovado em outros contextos, de um modo geral sendo condenado pelos preceitos morais desse grupo religioso. Também a utilização ritual do tabaco por outras religiões ayahuasqueiras é vista de forma negativa pelos adeptos da UDV, sendo freqüentemente associada à possessão por espíritos, prática que, como constatamos antes, na ótica udevista, muitas vezes aparece como "mistificação" ou "falta de evolução espiritual".

Essa questão relativa à utilização do tabaco nos conduz a uma reflexão interessante. Pois, podemos notar que, além da ayahuasca propriamente dita, que é central nas três linhas religiosas aqui discutidas, outras substâncias psicoativas também se destacam na construção das formas rituais e dos conjuntos simbólicos e morais de cada um dos desses grupos, bem como na delimitação das fronteiras entre os mesmos. Nesse sentido, temos uma situação na qual diferentes psicoativos tornam-se elementos importantes no processo de elaboração de contrastes entre diferentes grupos de uma mesma tradição religiosa.

Uma outra substância psicoativa que também tem assumido um papel de destaque na construção das fronteiras entre os diversos grupos das religiões ayahuasqueiras é a *Cannabis sativa*. De fato, hoje em dia, uma das acusações mais freqüentes entre esses grupos religiosos é a de "uso de maconha", nome popular da referida substância. Esta acusação não existia no passado, e passou a ser recorrente depois que um dos grupos da linha do Santo Daime, o CEFLURIS, adotou a *Cannabis* em algumas de suas cerimônias, sobretudo em rituais classificados como "de cura". Muitos dados indicam que esta substância psicoativa foi introduzida no CEFLURIS, mais especificamente na comunidade da Colônia Cinco Mil, em Rio Branco, no final dos anos 1960, por meio de *hippies* que passaram a integrar esse segmento da linha do Santo Daime.

Gradualmente, o seu uso foi sendo incorporado, então, às cerimônias rituais da Colônia Cinco Mil, e integrado ao conjunto simbólico desse grupo religioso. Concebida como uma planta sagrada – como o daime – a *Cannabis sativa* foi associada à própria Virgem cristã, passando a ser designada, pelos adeptos do grupo, como *Santa Maria*. Portanto, a adoção dessa nova substância no conjunto ritual das igrejas do CEFLURIS trouxe também importantes inovações à cosmologia original da religião do Santo Daime. Pois, nessa última, o daime é relacionado à energia espiritual de Cristo, enquanto nos grupos do CEFLURIS a associação *Daime-Cristo* combina-se à associação, quase tão relevante quanto a primeira, *Erva de Santa Maria-Virgem Maria* (Mortimer 2000, pp.131-138).

Após uma série de evidentes problemas causados pelo uso de uma substância considerada ilegal pela legislação brasileira, o CEFLURIS se comprometeu a abandonar a utilização da *Cannabis*.[26] Contudo, a inclusão dessa substância no conjunto ritual e simbólico desse grupo, por um determinado período, deixou o mesmo inevitavelmente associado ao uso de substâncias psicoativas ilegais, dificultando as relações entre esse segmento da linha do Santo Daime com muitos dos outros grupos da tradição religiosa ayahuasqueira e, de um modo geral, intensificando as acusações e oposições entre as várias partes dessa última.

Atualmente, a presença da *Cannabis sativa* é uma das questões mais polêmicas entre as três linhas religiosas ayahuasqueiras aqui consideradas, bem como entre os vários grupos internos a essas linhas. É comum que os membros dos diversos grupos afirmem sua especificidade ao se posicionarem em relação ao uso da *Cannabis sativa*. No próximo relato, um membro do Alto Santo liderado pela viúva do Mestre Irineu procura legitimar a autenticidade de seu grupo por meio da recusa a essa substância.

---

26. Com efeito, o CEFLURIS, depois da ocorrência de vários problemas, tanto com outros grupos religiosos ayahuasqueiros, como com setores e órgãos mais inclusivos da sociedade, se comprometeu publicamente, e em diferentes momentos, a abandonar o uso da *Cannabis sativa.* Foi o caso, por exemplo, na ocasião da elaboração de uma Carta de Princípios dos principais grupos dessa tradição religiosa, em 1991. Neste documento, o CEFLURIS, ao lado do Alto Santo e da UDV, afirmava que não faria, em hipótese alguma, uso de substâncias proscritas, como a *Cannabis sativa.*

Eu acho bom esse crescimento da doutrina [...] Mas também tem muita invenção, muita bagunça. *No tempo do Mestre não tinha esse negócio de maconheiro. Nós sempre fomos do lado das coisas certas, da ordem, da lei mesmo,* o povo da disciplina [...] Esse negócio de *usar maconha é tudo doideira, coisa errada, é o caminho da loucura, do mal* [...] Maconha, Santa Maria, não adianta pôr outro nome, é tudo a mesma coisa, doideira. No tempo do Mestre, se o cabra chegava torto aqui, ele endireitava, o daime endireitava ele. Aqui no Alto Santo a gente ainda segue essa linha [destaque meu].

Podemos perceber que o entrevistado procura valorizar o seu grupo, remetendo-o sempre a um tempo pioneiro, quase mítico, em que o criador da linha do Santo Daime ainda estava vivo. De fato, constatei em outras ocasiões que este procedimento é bastante freqüente entre os membros desse grupo. Constantemente, eles procuram afirmar a sua superioridade diante dos outros grupos das religiões ayahuasqueiras ao enfatizarem sua posição como o primeiro desses grupos, justamente aquele criado pelo Mestre Irineu. Ao mesmo tempo, procuram destacar alguns elementos como pontos que comprovariam a sua superioridade e autenticidade. No caso, a recusa do uso da maconha seria um desses pontos.

A utilização da *Cannabis sativa* é um ponto bastante controverso e, além de significar conflitos, acusações e diferenciações entre os vários grupos religiosos ayahuasqueiros, aponta também para a forma pela qual esses grupos se relacionam com a sociedade mais ampla, bem como para o posicionamento dos mesmos diante de temas bem atuais, como a questão das drogas na sociedade contemporânea. O uso da *Cannabis* é, nesse sentido, um elemento que gera acusações internas ao campo religioso ayahuasqueiro, mas também se refere à construção das fronteiras externas deste campo, reportando-se a acusações que vêm de fora do mesmo.

A linha religiosa da União do Vegetal (UDV) se coloca completamente contra a utilização da *Cannabis sativa*, seja em que contexto for. Esta posição já foi expressa publicamente em diversas ocasiões. É também muito comum que os integrantes da UDV acusem a linha do Santo Daime, e mais particularmente as igrejas do CEFLURIS, de prejudicar a imagem das religiões ayahuasqueiras por fazer uso de uma substância psicoativa ilegal. Assim, num texto que se encontra no *site* da UDV,[27] afirma-se que, entre os motivos que

27. www.udv.org.br (acessado em 26/11/2000, pp. 5-6).

contribuiriam para uma imagem negativa do chá da ayahuasca, estariam o "mau uso que dele fazem algumas sociedades religiosas". Um dos exemplos desse "mau uso", segundo esse mesmo texto, seria associar a utilização da ayahuasca à maconha, pois isto seria "simplesmente desastroso, podendo levar o usuário a estados psicóticos graves e irreversíveis".

Embora a UDV seja um dos grupos que mais se opõe ao uso da *Cannabis sativa*, outros grupos religiosos ayahuasqueiros também vão se opor de modo radical à utilização dessa substância. Alguns desses grupos temem que este fato possa levar à proibição do próprio chá da ayahuasca. Nesse ponto é importante esclarecer que o uso da ayahuasca foi suspenso por órgãos federais durante seis meses, no ano de 1985. Um dos principais motivos que levaram a essa suspensão foi justamente a descoberta de uma pequena plantação de *Cannabis sativa* na comunidade da Colônia Cinco Mil, em Rio Branco (MacRae 1992 e 2005).

Notamos que existe um receio de que as religiões ayahuasqueiras possam ser associadas ao uso de drogas ilícitas e também a uma certa marginalidade, em termos de estilo de vida, mentalidade etc. Ainda no texto retirado do *site* da UDV, podemos perceber esse tipo de argumentação, quando é colocado que os preconceitos em relação ao chá da ayahuasca resultam muitas vezes da "filosofia de vida de algumas seitas" que o utilizam. O texto apresentado no site da UDV é bastante claro, procurando caracterizar a "filosofia" desses outros grupos usuários da ayahuasca. Assim, diz que esses outros grupos – denominados de seitas, pela UDV – orientariam "seus adeptos a romper com padrões sociais convencionais e residir em comunidades rurais isoladas e primitivas". Afirma ainda que "muitos jovens e artistas, de formação urbana, sentiram-se atraídos por esse tipo de utopia, nos moldes da filosofia *hippie* da década de 1960, abandonando família, estudos, e mergulhando num mundo excêntrico para os padrões urbanos deste final de século".

Esse texto cita explicitamente o grupo do CEFLURIS, e, de fato, as referências a uma cultura *hippie*, a comunidades rurais alternativas e a jovens artistas remetem a algumas das características das igrejas e centros do CEFLURIS. Afinal, a partir de um determinado momento, a primeira comunidade do CEFLURIS – a Colônia Cinco Mil –, criada no Rio Branco, Acre, passa a chamar a atenção de sujeitos que estavam ligados ao movimento da contracultura dos anos 1960 e 1970. Tratava-se de jovens vindos de várias partes do Brasil e também de outros países, como Chile, Argentina, Itália etc. Muitos

deles eram *hippies*, os chamados "mochileiros", que procuravam romper com padrões sociais convencionais, deixando para trás família, trabalho, estudos, e passando a viver nas estradas, viajando pelo mundo.

A comunidade da Colônia Cinco Mil, criada por Sebastião Mota no final dos anos 1970, na periferia rural da capital acreana, em plena região amazônica, organizada segundo princípios igualitários de posse e distribuição da produção da terra, com uma religiosidade baseada no uso ritual de uma planta psicoativa, atraiu muitos desses jovens *hippies* e mochileiros, parecendo representar, justamente, uma espécie de rompimento com a sociedade convencional. No entanto, ao contrário da visão apresentada no texto do *site* da UDV, para esses sujeitos, romper com os padrões sociais convencionais adquiria um caráter positivo.[28] Como coloca o italiano que passou a fazer parte da comunidade da Colônia Cinco Mil em 1978,

> Eu vinha andando pelo mundo [...] Eu já tinha procurado muito quando encontrei esta comunidade do Daime, do padrinho Sebastião Mota [...] Eu vi que de todos os cantos que eu já tinha andado, aquele era o melhor. Porque era um lugar novo, e era aquilo que a gente imaginava quando andava pelo mundo buscando [...] será que um dia a gente vai encontrar um lugar diferente, uma comunidade de gente que pensa como a gente, onde se possa trabalhar a terra coletivamente, longe da competição, do dinheiro, da lógica capitalista, da cidade, uma comunidade na natureza [...] E também tinha essa procura com as substâncias psicodélicas. Isso também me atraía muito na comunidade do padrinho [...] O que eu procurava era uma coisa diferente do convencional, e isso eu encontrei na Cinco Mil. O que a minha geração precisava era mesmo uma doutrina como essa do Daime, do padrinho [...] Uma doutrina que aceitasse a nossa geração [...] O padrinho Sebastião aceitou nossa geração, nossos sonhos, e deu também um sentido maior para nossa busca [...] ele transformou nossa busca do não convencional em uma coisa sagrada.

---

28. No artigo já citado de Anthony Henman, o autor sugere uma análise similar ao afirmar que a posição da UDV diante de questões como o uso de drogas ilegais consistiu, sempre, numa total aceitação das decisões dos órgãos governamentais. Henman estabelece uma comparação entre as atitudes da UDV e as do grupo do CEFLURIS, dizendo que a primeira estava em sintonia com o *ethos* militar, combatendo os vícios ilegais, enquanto o segundo era investigado pelos órgãos federais a respeito da acusação de uso de substâncias ilícitas (Henman 1986, pp. 220-221).

Para esses daimistas da comunidade criada por Sebastiãio Mota, a adoção de um estilo de vida mais alternativo, que implique, por exemplo, num distanciamento da vida urbana ou no uso de outras substâncias psicoativas além da ayahuasca, adquire mais do que um caráter positivo, apresentando também um significado sagrado. A utilização da *Cannabis sativa*, como já foi colocado, se deu a partir dessa perspectiva.

É nesse sentido, aliás, que Edward MacRae afirma que as acusações feitas por outros grupos religiosos ayahuasqueiros com relação ao uso da *Cannabis* no CEFLURIS – aí denominada *Santa Maria* – reproduziriam um processo bastante corriqueiro em disputas religiosas, quando um grupo tentaria desmerecer os sacramentos dos outros grupos. No caso em questão, um dos sacramentos do grupo do CEFLURIS – a *Santa Maria* – é visto e transformado em "droga" por outros grupos das religiões ayahuasqueiras (MacRae 2005).

Mediúns incorporadas durante festa de Iemanjá no Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte [Barquinha da Chica Gabriel] – Rio Branco, Acre. (Foto: Sandra Lucia Goulart)

Conclusão: acusações, fronteiras e diversidade do campo religioso ayahuasqueiro

Agora, gostaria de refletir sobre alguns pontos apresentados em estudos e discussões relativas a cultos afro-brasileiros, como a umbanda, para pensar o caso das religiões ayahuasqueiras. Muitos foram os autores que se debruçaram sobre a questão do processo de constituição das religiões afro-brasileiras, procurando entender quais tradições e crenças eram realmente relevantes nesse processo, ao mesmo tempo em que apontavam para uma inevitável diversidade de práticas desse campo religioso.

Cândido Procópio, por exemplo, utilizou o conceito de *continuum religioso* para tentar entender a ligação entre o espiritismo de Alan Kardec e o processo de afirmação da umbanda. Este *continuum* abarcaria desde as formas mais africanas dos cultos umbandistas até o kardecismo mais ortodoxo. Procópio afirma que a extremidade kardecista do *continuum* é considerada mais "evoluída" e moralmente superior (Procópio 1961).

A análise desenvolvida por Cândido Procópio foi alvo de muitas críticas, sendo até mesmo acusada de um certo olhar evolucionista. Contudo, apesar da procedência de algumas dessas críticas, a meu ver, a idéia de *continuum religioso* deixa transparecer que a religião umbandista se define por uma flexibilidade. Afinal, a existência do *continuum* sugere que práticas e crenças variadas podem conviver, opor-se e relativizar-se dentro de um mesmo grupo religioso. No próprio modelo construído por Procópio, a valorização dos aspectos kardecistas não impediria, aliás, a manifestação das práticas mais africanas.

Num outro trabalho, Lísias Negrão, ao analisar a formação da umbanda paulista, discorre, também, sobre a característica de flexibilidade dessa religião. Negrão conclui que a umbanda se constitui exatamente através de uma tensão entre os pólos da moralidade cristã, reafirmada pelo kardecismo, e a magia africana. Por isso, a umbanda se encontraria entre a *Cruz e a Encruzilhada*, título, aliás, do estudo do autor. A marca da umbanda está em exercer um deslocamento constante entre os dois pólos. Nesse sentido, Negrão afirma que a religião umbandista realiza muito mais intermediações do que oposições radicais (Negrão 1996). Na verdade, a tensão entre os dois pólos considerados pelo autor possui um caráter positivo, na medida em que vai construindo o próprio corpo de práticas, crenças, símbolos da umbanda.

Do mesmo modo, percebemos que no caso da tradição das religiões ayahuasqueiras, o conjunto de crenças, os rituais, os princípios doutrinários, a cosmologia de cada um dos grupos dessa tradição são, em primeiro lugar, bastante flexíveis e, em segundo lugar, esses elementos são elaborados também a partir de um movimento que implica num contraste constante entre os vários grupos. A tensão que se manifesta em momentos de acusações e oposições, no tocante a noções distintas sobre, por exemplo, formas de transe ou sobre a evolução espiritual das entidades, é fundamental para a própria definição dessas noções.

A tensão e as oposições entre crenças e práticas numa mesma tradição religiosa são objeto de estudo da antropóloga Yvonne Maggie, no livro *Guerra de Orixá*. Maggie debruça-se sobre os conflitos ocorridos entre os membros de um terreiro, analisando-os por meio da noção de *drama social* (Maggie 1977). Ela constata que os conflitos sempre se iniciavam com uma acusação. Por meio deste jogo acusatório, tornavam-se visíveis a existência de posições diferentes, a possibilidade de mudanças na disposição hierárquica, e a existência de regras ambíguas, valores, códigos e modelos opostos. A noção de *drama social* deve-se a Turner, que a aplicou em seu estudo de uma aldeia Ndembu (Turner 1968). O enfoque de Turner inscreve-se entre as abordagens teóricas que tratam da *ação social*, as quais procuram enfatizar as ações concretas dos sujeitos, em vez de privilegiar a idéia de "modelos em equilíbrio" (Feldman-Bianco 1987). O método e a teoria foram ilustrados em um estudo desenvolvido por Max Gluckman, na forma do que ele denominou de "análise situacional" (Gluckman 1987, pp. 227-344).

Esse tipo de perspectiva pode ser bastante útil para a análise das diferenças, dos contrastes, enfim, do jogo de acusações e alianças entre os adeptos das linhas religiosas da UDV, do Santo Daime e da Barquinha. A idéia de um ator social manipulador de normas ou crenças conflitantes, que caracteriza a análise situacional, proposta por Gluckman, pode lançar luz sobre as relações entre os adeptos dos grupos religiosos aqui considerados. Assim, através da observação dos contrastes e mediações construídos pelos adeptos dos diferentes grupos das religiões ayahuasqueiras, podemos também visualizar melhor quais princípios e que concepções – por exemplo, acerca do relacionamento com entidades, sobre transe, doença, cura ou salvação – são privilegiadas e quais são desviantes nessas linhas religiosas. Em última instância, podemos ampliar a compreensão do próprio processo de construção

e reconstrução das crenças e práticas de cada um dos grupos, bem como da tradição mais ampla da qual eles participam.

Nesse processo, no qual o universo das religiões ayahuasqueiras parece estar sendo constantemente recriado, a definição dos limites internos e externos dos seus grupos é fundamental. Os conflitos, as acusações e mediações entre estes últimos remetem, portanto, à demarcação das próprias fronteiras deste campo religioso. Pois, como sustenta Manuela Carneiro da Cunha, a identidade é construída situacionalmente, sempre num jogo de contrastes, constituindo-se numa "estratégia de diferenças" (Cunha 1985, p. 206).

Dessa forma, os grupos religiosos ayahuasqueiros, quando se opõem e se diferenciam através de uma série de acusações, estão, ao mesmo tempo, cada um deles, definindo-se e caracterizando-se. Por outro lado, podemos notar que esse processo de construção das fronteiras internas da religiosidade ayahuasqueira refere-se à relação que esses grupos religiosos mantêm com a sociedade mais ampla. Essa relação tornou-se evidente, por exemplo, quando mencionei, anteriormente, a questão das acusações sobre o uso da *Cannabis sativa*.

O receio de ser associado a um contexto de ilegalidade, em função do uso de uma substância psicoativa classificada como ilícita em nossa sociedade, dá origem, como vimos, a todo um processo de construção de diferenciações entre os vários grupos das religiões ayahuasqueiras. A associação ao uso da *Cannabis sativa* pode fazer com que um grupo marque sua especificidade, e alguns dos seus elementos rituais, simbólicos, doutrinários, cosmológicos etc. podem ser caracterizados como mais ou menos autênticos, evoluídos, doutrinados, ordenados, e assim por diante, a partir dessa associação.

Um grupo pode considerar-se mais autêntico, mais ordenado ou mais evoluído, porque não utiliza a *Cannabis sativa*, mas é importante notar também que um outro grupo que faz uso dessa substância pode entender que suas crenças e práticas rituais são mais evoluídas exatamente devido a esse uso. É assim que podemos compreender, por exemplo, a visão de alguns adeptos do CEFLURIS, grupo da linha do Santo Daime que adotou o uso ritual da *Cannabis sativa*. Alex Polari, uma das principais lideranças do CEFLURIS, na introdução do seu livro *O evangelho segundo Sebastião Mota*, faz uma reflexão sobre o papel de algumas substâncias psicoativas em diferentes religiões e épocas, concluindo que as mesmas sempre foram fundamentais para a descoberta espiritual (Alverga 1998, pp. 15-23). Em suas palavras,

> Desde o início da idade de ouro, da aurora dos tempos [...] que as plantas sagradas despertam nos homens a lembrança de suas origens, a nostalgia do sagrado e uma ânsia por essa re-ligação com aquilo que se constitui no mistério básico de sua existência (*idem*, p. 17).[29]

Ainda no mesmo texto, ao se referir ao título de seu livro, ele destaca mais uma vez a importância que essas plantas teriam na evangelização do homem e nas revelações de caráter sagrado, ao afirmar que

> A coletânea destes textos forma um verdadeiro Evangelho, ou seja, uma *boa nova*, à disposição dos buscadores espirituais deste novo milênio, onde a espiritualidade das plantas de poder deverão desempenhar um papel cada vez mais revelante (*idem*, p. 20).

Assim, de acordo com essa visão, o consumo ritual da *Cannabis sativa* poderia representar também uma evolução no que se refere ao conhecimento dos poderes espirituais das plantas de poder, conforme são entendidas como uma espécie de dádivas divinas colocadas na natureza para auxiliar o contato e a aproximação dos homens com o mundo espiritual.

Enquanto alguns grupos procuram, então, evitar associar-se a um contexto de uso de drogas profanas e ilícitas ao recusarem o consumo da *Cannabis sativa*, outros tentam eliminar essa associação ao sacralizarem a *Cannabis*. No CEFLURIS, a *Cannabis sativa* passou a ser Santa Maria, e o usuário da substância não era um "maconheiro" e muito menos um "drogado", mas um "mariano", em referência à ordem católica da Virgem Maria (Mortimer 2000, pp. 131-138). De qualquer modo, num caso e no outro, o que percebemos

---

29. Alex Polari de Alverga conheceu a religião do Santo Daime no início dos anos 1980, e acabou optando por ingressar no CEFLURIS, criado por Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião. Isto se deu após uma vida intensa de militância política, que implicou inclusive na sua prisão, ainda na época da ditadura militar brasileira. Alex Polari foi um dos principais responsáveis pela expansão do CEFLURIS para as regiões Sul e Sudeste do Brasil; o Padrinho Sebastião tendo, aliás, o adotado como uma espécie de aliado na condução desse processo de expansão. Polari escreveu vários livros sobre o culto do Santo Daime, discorrendo mais especificamente sobre o grupo do CEFLURIS, contribuindo ainda mais para divulgar essa religião.

é que o consumo (ou não) da *Cannabis sativa* transforma-se numa espécie de mecanismo capaz de re-elaborar crenças, concepções cosmológicas e práticas rituais.

Este debate a respeito da *Cannabis sativa* pode nos levar a uma analogia entre a situação atual e o passado dessa tradição religiosa. Hoje em dia, os cultos ayahuasqueiros são estigmatizados conforme remetem ao uso de substâncias psicoativas condenadas socialmente, ou melhor, à idéia de "droga". Numa época anterior, estigmas como "macumbeiro" ou "charlatão" parecem ter sido mais relevantes. Assim, no passado, a referência a atividades como "macumba", "curandeirismo", "charlatanismo", causava receio de perseguição, sendo, por isso, incondicionalmente imputada aos "outros". Criava-se um espaço das práticas camufladas, ocultas, um lugar da desordem, do qual todos os grupos religiosos ayahuasqueiros procuravam se distanciar e, ao fazê-lo, eles construíam suas fronteiras, ao mesmo tempo em que elaboravam e ressignificavam constantemente suas próprias crenças e práticas. Atualmente, as noções de "droga", "drogado", "maconheiro", parecem cumprir uma posição similar. As categorias acusatórias podem ter mudado, mas a lógica acusatória, que orientava as relações entre a sociedade e os primeiros grupos das religiões ayahuasqueiras, permanece, estimulando, como no passado, reordenamentos nas crenças desses grupos, bem como reorientando seu processo de diferenciação.

Aqui, mais uma vez, parece-me frutífero lembrar alguns estudos sobre o caso dos cultos afro-brasileiros para elucidar a análise sobre as religiões ayahuasqueiras. No estudo, de Negrão, citado anteriormente, a preocupação do autor é analisar o processo de repressão sofrido pela umbanda, sobretudo no momento em que essa religião se formava. Para Negrão, a repressão, ao conduzir ao surgimento de terreiros "disfarçados" de centros espíritas, permitia, também, que nos terreiros, tendas ou centros fosse construído, gradualmente, um espaço para a convivência de práticas diversas, contraditórias, ou seja, um espaço para as mediações entre o pólo da *Cruz* – representado pelo cristianismo e pelo kardecismo – e o pólo da *Encruzilhada* – representado pela magia africana. Assim, a repressão movida pelos aparelhos do Estado contra a umbanda tinha o efeito de impulsionar a própria flexibilidade e diversidade das práticas e crenças dessa religião.

Num outro estudo que também aborda o processo de repressão sofrido pelos cultos afro-mediúnicos, Yvonne Maggie mostra que o combate a um

conjunto de crenças pode estimular a própria diversidade do campo religioso combatido e reprimido. Com uma análise exaustiva, Maggie debruça-se sobre processos judiciais, materiais da imprensa, documentos médicos, a produção sociológica, a literatura ficcional, e observa que os mais variados setores da sociedade acreditavam e temiam a magia, o próprio feitiço que estavam combatendo (Maggie 1992) e suas posições e ações repressivas, expressando, na maior parte das vezes, uma escolha por um determinado tipo de prática ou crença mágica.

Maggie mostra como a elite e os agentes da repressão estavam impregnados pela lógica de segmentação dos terreiros de umbanda que eram perseguidos, reproduzindo as acusações que se manifestavam nos terreiros. A elite, segundo Maggie, prolongava as disputas ocorridas entre as diversas partes dos cultos afro-brasileiros, acabando por optar, em inúmeras situações, por um dos lados destas partes. Nesse sentido, a própria ação normatizadora dos agentes da repressão, em vez de eliminar a crença, a constituía, legitimando certas práticas em detrimento de outras. Instituições não-religiosas produziam, dessa forma, religião, reconstruindo as fronteiras do terreno da fé.

Os trabalhos de Negrão e Maggie estão muito voltados para a análise do processo de repressão a cultos religiosos, e esse não é exatamente o foco de discussão privilegiado aqui, quando penso no caso das religiões ayahuasqueiras. Mas o que me parece relevante nestes estudos é, em primeiro lugar, o fato deles apontarem para a importância de se considerar, na análise das fronteiras internas de um determinado grupo religioso, as relações que este grupo mantém com a sociedade mais ampla e, em segundo lugar, é o fato de ambos estudos mostrarem que essas relações são extremamente complexas.

Portanto, no caso da umbanda e também no caso das religiões ayahuasqueiras, o contexto social, as causas, digamos, externas aos campos religiosos, precisam ser observadas para que possamos compreender melhor o funcionamento interno desses mesmos campos. Isso significa incluir na análise aspectos relacionados a um processo de repressão ou relativos a certos estigmas sociais e culturais.

Vimos, nesse sentido, que os primeiros adeptos da primeira religião ayahuasqueira pareciam reproduzir, já num momento inicial, acusações vindas de fora do campo religioso, e que eram lançadas contra o mesmo. Era o caso, por exemplo, das acusações de feitiçaria e macumba; inicialmente lançadas contra o culto do Mestre Irineu e, num segundo momento, utilizadas

para marcar as diferenças entre os diversos grupos que começaram a surgir nessa tradição religiosa. Atualmente, observamos que um movimento semelhante ocorre com relação às acusações relativas ao uso de "drogas" ou substâncias psicoativas ilícitas. Assim, acusações e lógicas acusatórias são reproduzidas, em diferentes situações e períodos históricos, ora lançadas contra a tradição de uso da ayahuasca, ora acionadas para demarcar as diferenças internas a essa tradição.

Mas essa reprodução de modo algum significa simples incorporação de uma lógica dominante ou ideológica. É muito mais complexa que isso. Pois a reprodução, no interior desses grupos ayahuasqueiros, de acusações externas ao campo religioso envolve um processo de elaboração simbólica, no qual, inclusive, podem se construir visões, leituras, versões da sociedade mais ampla que invertem, sabotam, anulam qualquer determinação ideológica. Portanto, se os grupos das linhas do Santo Daime, UDV e Barquinha incorporam acusações que lhes são externas, eles o fazem para transformá-las, transformando e definindo, por meio delas, a sua própria tradição religiosa.

Referências bibliográficas

ALVERGA, A. P. de (1998). *O evangelho segundo Sebastião Mota*. Boca do Acre: Ed. CEFLURIS.

ANDRADE, A. P. de (1995). *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla: um estudo centrado na União do Vegetal*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior.

_____. (2002). "Contribuições e limites da União do Vegetal para a nova consciência religiosa", *in:* B. C. LABATE e W. SENA ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

APOLÔNIO, V. e E. FIGUEIREDO (1996). *Mestre Antonio Geraldo e o Santo Daime.* Rio Branco: Preview.

BASTIDE, R. (1973). "A macumba paulista", *in: Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo; Perspectiva.

BIRMAN, P. (1995). *Fazer estilo criando gênero*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/UERJ.

BOURDIEU, P. (1990). *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (1998). "Gênese e estrutura do campo religioso", *in:* S. MICELI (org.), *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

BRANDÃO, C. R. (1981). *Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis: Vozes.

BRISSAC, S. (1999). *A estrela do norte iluminando até o sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Rio de Janeiro, UFRJ-Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

COUTO, F. de L. R. (1989). *Santos e xamãs*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Brasília, UNB.

CUNHA, M. C. da (1985). *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense.

FELDMAN-BIANCO, B. (org.) (1987). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global.

GALVÃO, E. (1955). *Santos e visagens*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

GLUCKMAN, M. (1987). "Análise de uma situação social na Zululândia moderna", *in:* FELDMAN-BIANCO, B. (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos*. São Paulo: Global.

GOULART, S. L. (1996). *Raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, São Paulo, Departamento de Antropologia da FFLCH-USP.

_____. (2002). "O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual", *in:* B. C. LABATE e W. SENA ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

_____. (2004) *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, IFCH-Unicamp, Campinas.

GUIMARÃES, M. B. (1992). *A lua branca de seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de Umbanda*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Rio de Janeiro, UFRJ.

HENMAN, A. (1986). "Uso del ayahuasca en un contexto autoritario: el caso de la União do Vegetal en Brasil", *in:* L. E. LUNA (org.), *América Indígena*.

Cidade do México: Inst. Indg. Interamericano, nº 1, vol. XLVI, janeiro/março.

LABATE, B. C. (2000). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Campinas, IFCH-Unicamp.

LEWIS, I. N. (1977). *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva.

LUNA, L. E. (1986a). "Ingredientes biodinâmicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca: una farmacopea tradicional no investigada", *in:* L. E. LUNA (org.), *América Indígena*. Cidade do México, Inst. Índg. Interamericano, nº 1, vol. XLVI, janeiro/março.

_____. (1986b). *Vegetalismo – shamanism among the mestizo population of the Peruvion Amazon*. Estocolmo: Alquimist and Wiksell International.

_____. (1995). *Ayahuasca en cultos urbanos brasileiros: um estudo contrastivo de alguns aspectos do Centro Espírita e Obra e Caridade Príncipe Espadarte da Paz (Barquinha) e do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV)*. Trabalho apresentado para o concurso de professor adjunto em Antropologia, Departamento de Ciências Sociais da UFSC-Florianópolis.

MAcRAE, E. (1992). *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (2005). "Santo Daime e Santa Maria – usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas", *in:*B. C. LABATE e S. L. GOULART (orgs.), *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras.

MAGGIE, Y. (1977). *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (1992). *O medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

MILANEZ, W. (1993). *Hoasca: o evangelho da rosa*. Campinas: Sama.

MINGARDI, G. e S. L. GOULART (2001). "As drogas ilícitas em São Paulo", *in: Revista do ILANUD*, nº 15, pp. 7-49.

MONTEIRO DA SILVA, C. (1983). *O palácio de Juramidam: Santo Daime, um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural, Recife, UFPE.

_____. (2002). "O ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime", *in*: B. C. LABATE e W. SENNA ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca.* Campinas: Mercado de Letras.

MORTIMER, L. (2000). *Bença padrinho!*. São Paulo: Céu de Maria.

NEGRÃO, L. (1996). *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP.

PROCÓPIO, C. (1961). *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

RODRIGUES, D. *Mistérios e encantos da oaska: Danielle Rodrigues entrevista o mestre da União do Vegetal*. Campinas: Sama.

SENA ARAÚJO, W. (1996). *Sobre o balanço do mar*. Texto apresentado na XX ABA, Salvador, abril.

_____. (1999). *Navegando sobre as ondas do daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha.* Campinas: Editora da Unicamp/Centro de Memória.

TURNER, V. (1968). *Schism and continuity in an African Society: a study of ndembu village life*. Manchester: Manchester University Press, 3ª edição.

Site da UDV: www.udv.org.br (26/11/2002)

Site do CEFLURIS: www.santodaime.org.br (1/05/2002)

DIMENSÕES LEGAIS, ÉTICAS E POLÍTICAS DA EXPANSÃO DO CONSUMO DA AYAHUASCA

Beatriz Caiuby Labate[1]

Introdução[2]

Este artigo tem como objetivo investigar a relação estabelecida entre as religiões ayahuasqueiras brasileiras e a sociedade civil. Serão levados em conta aspectos éticos, políticos, ecológicos, sociais e legais que surgem quando o consumo dessa bebida sai de um contexto amazônico local e passa a integrar o ambiente nacional mais amplo – enquanto o uso de plantas psicoativas por populações indígenas e pequenos grupos ribeirinhos é pouco controverso, o mesmo não ocorre com os cultos não-indígenas que fazem uso dessas substâncias.

---

1. Mestre em Antropologia Social pela Unicamp e doutoranda em Ciências Sociais pela mesma universidade.

2. Gostaria de agradecer ao médico Antonio Bianchi, aos advogados Eduardo Caiuby e Soraia Souto, a Lucia Gentil, da UDV, ao médico Otávio Castello de Campos Pereira, do DEMEC/UDV, a Alexandre Dias de Souza, diretor do Departamento de Comunidades Sustentáveis da Secretaria Executiva de Florestas e Extrativismo de Governo do Estado do Acre (SEFE), à tradutora Cassilda Campiglia e aos participantes do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP): Thiago Rodrigues, Mauricio Fiore, Henrique Carneiro, Sandra Goulart, Marcelo Mercante e Edward MacRae pelos comentários e sugestões a este trabalho. A última versão deste texto foi revista em novembro de 2003.

A palavra ayahuasca pertence à língua quéchua. De acordo com Luna (1986), *Aya* quer dizer "pessoa morta", "alma", "espírito" ("dead person, soul, spirit") e *Waska* significa "corda", "liana", "cipó" ("cord, liana, vine"). Assim, poder-se-ia traduzir ayahuasca em português como "corda (liana, cipó) dos mortos (da alma, dos espíritos)". Em pesquisa de campo em Pucallpa, Peru, em janeiro de 2002, encontrei o seguinte significado: "soga de muerto" ou "soga de los muertos", isto é, "corda de morto" ou "corda dos mortos".[3] A ayahuasca consiste geralmente na infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* e do arbusto *Psychotria viridis*, à qual se podem acrescentar ainda diversas outras plantas.

No Brasil, a ayahuasca recebe várias designações e é consumida em diversos contextos: entre populações indígenas, seringueiros e caboclos, e pelas assim chamadas religiões ayahuasqueiras, compostas por três grupos principais: o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. O Santo Daime foi fundado por Raimundo Irineu Serra, na década de 1930, no Acre, e engloba as vertentes do Alto Santo e do CEFLURIS, cujo patrono é Sebastião Mota de Melo; a Barquinha surgiu com Daniel Pereira de Mattos, em meados da década de 1940, em Rio Branco, e a União do Vegetal foi criada por José Gabriel da Costa em Rondônia, no início dos anos 1960.[4] Esta é uma especificidade do cenário brasileiro. De todos os países que se localizam no território amazônico (Peru, Colômbia, Venezuela, Equador e Bolívia), é apenas aqui que surgem religiões com orientação cristã que se utilizam da bebida de origem indígena. A partir das décadas de 1970 e 1980, a União do Vegetal e o Santo Daime

---

3. Em uma série de *sites* na *internet*, ou mesmo em publicações científicas, é comum encontrarmos a definição de ayahuasca como "vinho dos mortos" ou "vinho das almas". Essa designação ocorre, provavelmente, devido a uma confusão na tradução para o português de *vine* (vinha) com *wine* (vinho) – de qualquer forma, a nova etimologia talvez acrescente um elemento poético e sedutor com relação ao significado original, conveniente para os entusiastas da substância (embora provavelmente desconheçam a origem da tradução).

4. Para simplificar, neste artigo, quando me referir a Santo Daime, salvo indicação em contrário, estou abordando a vertente específica do CEFLURIS, cuja sede central localiza-se no Céu do Mapiá (Amazônia) e tem como Presidente o Padrinho Alfredo Gregório de Melo. Quando menciono UDV, reporto-me ao Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, com sede central em Brasília (DF), e cujo Mestre Geral Representante é o Mestre José Luís de Oliveira.

começam a se expandir para as grandes capitais brasileiras, e desde a década de 1990, também para o exterior.

Em primeiro lugar, definirei o panorama legal do uso de substâncias ilícitas no Brasil, contextualizando a ayahuasca em relação a essas substâncias no cenário nacional e internacional. Recorrerei a algumas noções relevantes sobre a farmacologia dessa bebida, já que o discurso jurídico apóia-se fortemente no médico. Em seguida, traçarei o processo histórico de legalização da bebida no Brasil, partindo dos primeiros conflitos envolvendo os grupos ayahuasqueiros, passando pela interdição temporária de seu consumo e as sucessivas tentativas de proibi-la, até os desdobramentos mais recentes desse processo. Passarei, a seguir, à análise de uma outra dimensão fundamental implícita no processo de expansão desses grupos: o perigo de abuso das espécies vegetais que compõem o chá e as tentativas governamentais de normatização da extração florestal. Observarei então a relação estabelecida entre a União do Vegetal e, sobretudo, o Santo Daime com os meios de comunicação e a sociedade civil – o que revela dados importantes acerca do *ethos* destes grupos e, ao mesmo tempo, elementos do imaginário social em torno do consumo da ayahuasca. Por fim, demonstrarei que o crescimento das religiões ayahuasqueiras brasileiras insere-se dentro de um contexto mais amplo, o da expansão do consumo deste psicoativo pelo mundo, indicando as questões e eventuais problemas aí envolvidos.

A ayahuasca e a legislação antidrogas nacional e internacional

No Brasil, a nova Lei Antitóxicos 10.409/02 entrou em vigor em 27 de fevereiro de 2002, revogando parcialmente a Lei 6.368, de 21/10/1976, que disciplinava até o início de 2002 as medidas de prevenção e repressão ao tráfico ilícito e uso indevido de entorpecentes. Como os dispositivos do Capítulo III – "Dos Crimes e Penas" (arts. 14 a 26) do Projeto da Nova Lei Antitóxicos foram vetados, continuaram em vigor as disposições da Lei 6.386/76 com relação aos crimes e punições. A coexistência entre a nova e a antiga lei tem gerado debates e confusões devido a vários problemas e impropriedades técnicas detectados no texto dessa última. A Lei 6.386/76 é criticada por vários setores da sociedade por criminalizar o usuário e por não determinar matizes suficientemente diferenciados entre as figuras de usuários e de traficantes, bem como

por não estabelecer diferenciações nas penas de acordo com as substâncias envolvidas. Alguns desses pontos centrais não foram alterados pela nova Lei Antitóxicos, já que o capítulo III foi vetado. Vejamos como isto ocorreu.

No final de 2001, o Congresso Nacional havia aprovado o Projeto de Lei 1.873, de 1991, depois de dez anos de discussões. Este Projeto de Lei foi convertido na Lei 10.409/02, a qual foi promulgada com vários vetos do Presidente da República. Como importantes inovações, esse Projeto de Lei previa que, em vez da pena de prisão, o usuário seria submetido a medidas sócio-educativas. Outra alteração significativa seria a possibilidade de progressão do regime prisional para os traficantes. Entretanto, como não havia nesse projeto previsão da duração das penas alternativas (isto é, cassação da habilitação para dirigir, internação e tratamento, prestação de serviços à comunidade etc.), o Presidente da República, com base no parecer do Ministério da Justiça, vetou os artigos 1º e 3º, argumentando que poderia haver uma vulnerabilidade do controle e fiscalização das substâncias entorpecentes em razão da ausência da clareza de sua conceituação, além da possibilidade de gerar conflitos de competências entre os Ministérios da Saúde e da Justiça. E caso esses artigos fossem mantidos, como todo o capítulo "Dos Crimes e das Penas" também foi vetado, haveria, na prática, a liberalização do uso de drogas. Isso porque, do ponto de vista jurídico, toda lei prevê uma sanção (pena) no caso de seu não-cumprimento; se não houvesse a respectiva pena, portanto, o ato de consumir drogas deixaria de ser criminalizado.

Atualmente, encontra-se em tramitação e debate no Congresso Nacional o Projeto de Lei 6.108, de 2002, de iniciativa do Poder Executivo, que visa à revogação das demais disposições em contrário, em especial as Leis nº 6.368/76 e 10.409/02. Este Projeto estabelece novos prazos para as penas alternativas e outras mudanças, como, por exemplo, tratamento jurídico especial ao usuário, que deixa de ser tratado como criminoso e a manutenção da impossibilidade de progressão do regime prisional para os traficantes.[5] O maior problema para sua aprovação é que começaram a ser questionados novamente alguns artigos já debatidos arduamente ao longo dos últimos anos,

---

5. Para converter-se definitivamente em lei, esse projeto precisará percorrer toda a tramitação do processo legislativo, devendo ser aprovado pela Câmara dos Deputados, depois pelo Senado Federal, para (se não houver modificações nesta última casa) ser enviado para o Presidente para sanção.

quando da deliberação do Projeto de Lei 1.873/91, como, por exemplo, o fim da pena de prisão para os usuários – o Projeto de Lei de 2002 prevê a aplicação de medidas alternativas ao usuário, mas, caso estas sejam descumpridas, pode haver conversão das penas alternativas em prisão – ponto altamente discutido.

Esse projeto de lei que visa descriminalizar[6] a figura do usuário busca cristalizar na lei brasileira a mesma tendência predominante em alguns países, tais como Espanha, Suíça e Portugal, já em pauta desde a década de 1970. Mas se para alguns a descriminalização do usuário é interpretada como um avanço, para outros, não obstante, pode representar, em alguns casos, um retrocesso – quando, por exemplo, instaura um outro tipo de mecanismo de

---

6. Embora nem sempre adotada, existe diferença entre os termos *legalizar*, *descriminalizar* e *liberar*, no contexto do uso das drogas. *Legalizar* significa tornar legal, válido, perante o direito. A legalização do uso de determinadas drogas poderia implicar na submissão do usuário ao cumprimento de determinadas obrigações ou procedimentos (por exemplo, o consumo de certas drogas por pessoas portadoras de determinadas doenças é legal, mas está sujeito a uma série de controles). Em outro sentido, porém, *legalizar* significa que o direito disciplina a questão – ainda que para proibir o consumo. Isso é importante porque, vale lembrar, é apenas no começo do século XX que as drogas passaram a ser encampadas pelos corpos jurídicos. De fato, é apenas aí que elas passam a ser *legalizadas*, ainda que negativamente (pela proibição). Por isto, o psiquiatra estadunidense Thomas Szasz afirma ironicamente que o que deveria ser feito é a "deslegalização" das drogas e não a "legalização". A noção de *liberar* pode envolver uma formulação mais estreita, de permitir, autorizar o uso, ou, numa formulação radical – tal qual proposta por Szasz –, significando a completa abolição das leis referentes ao controle do uso de drogas. Ou seja, a construção de um panorama similar ao do período pré-proibicionismo, quando havia práticas de regulação locais, históricas, e ligadas aos códigos éticos de cada comunidade específica. Portanto, existe um conceito jurídico de legalizar (conforme dito acima), mas não existe um conceito jurídico de "liberar" ou "liberalizar". A descriminalização é um passo ameno em direção à legalização: trata-se do afrouxamento das penas e sanções para os flagrados com quantidades consideradas pela legislação como destinadas ao uso próprio. *Descriminalizar* significa despenalizar o uso, o que não quer dizer que o usuário fique livre de qualquer constrangimento. Em geral, como é o caso da nova lei portuguesa, aquele que é considerado "usuário" entra no circuito do tratamento médico compulsório ou dos aconselhamentos bio-psico-sociais. Enfim, com a descriminalização, as drogas permanecem proibidas e o uso ilegal, mas não punível como crime (Rodrigues no prelo; Zaluar 1994).

controle através do qual o usuário é transformado de criminoso em *doente*. De acordo com esse ponto de vista, a transformação opera apenas um deslocamento do tipo de estigmatização e de perseguição. Segundo o cientista social Rodrigues (no prelo), o usuário não é mais um criminoso a ser capturado pelas malhas do sistema carcerário, mas uma "pobre vítima" dos "venenos do vício", que deve ser amparado, atendido, tratado. É um outro circuito que rastreia, confina, coage. O traficante, aquela figura em geral vinda das "classes perigosas" – negros, chicanos, terceiro mundistas – continua a ser visto como alvo a ser combatido pelo aparato repressivo estatal (e com apoio da população ciosa da sua segurança e da saúde dos filhos).

O artigo 12 da Lei nº 6.368/76, que ainda está em vigor, pode ser considerado norma penal em branco, pois determina uma pena com precisão, mas não tem uma definição completa da infração penal a ser aplicada. Tal artigo não arrola *quais são* as *substâncias entorpecentes ou que determinem dependência física ou psíquica* que poderão compor tal crime. Para essa lei ser aplicada, é necessário suprir essa lacuna com uma norma complementar. A regulamentação sobre quais substâncias seriam ou não consideradas ilícitas ou de uso controlado passou a ficar, assim, a cargo do Ministério da Saúde (Fiore 2002, p. 9). Anteriormente, competia à divisão de medicamentos (DIMED), do Ministério da Saúde, listar as substâncias consideradas entorpecentes. Essas listas não são fixas nem permanentes, sendo alteradas periodicamente. A Lei nº 9.782, de 26/01/1999 (conversão da Medida Provisória nº 1.791, de 1998), criou a Agência de Vigilância Sanitária (ANVISA), para a qual essa competência foi transferida.[7] A nova Lei Antitóxicos, nº 10.409/02, portanto, não altera a divisão de tarefas entre o Ministério da Justiça e o Ministério da Saúde. Em última instância, cabe ao segundo a liberação ou proibição de todas as substâncias no país, implicando, pois, "numa inserção institucional da medicina na condução das políticas públicas sobre 'drogas' no país" (Fiore 2002, p. 9).

A prevenção do uso indevido de substâncias entorpecentes, as atividades de tratamento de dependentes, bem como as medidas de repressão à produção e tráfico dessas substâncias, competem ao Sistema Nacional Antidrogas

7. Atualmente, encontra-se em vigor a resolução nº 228, de 11/12/2001, da diretoria colegiada da ANVISA, que publica a atualização das listas de substâncias controladas e de uso proscrito.

(SISNAD), que compreende os órgãos federais, estaduais e municipais que exercem atividades relacionadas a esses fins. O Conselho Nacional Antidrogas (CONAD), instituído pela Medida Provisória nº 1.689-4, de 25/09/1998, substituiu o antigo CONFEN, do Ministério da Justiça. O CONAD é um órgão normativo formado por um colegiado, vinculado ao Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República, e é composto por representantes de diversos órgãos governamentais e representantes de entidades não-governamentais. A presidência do CONAD é do chefe do Gabinete de Segurança Institucional. Cabe à Secretaria Nacional Antidrogas (SENAD), criada em 1998, as atividades de secretaria executiva do CONAD. A SENAD é responsável pela política governamental de prevenção ao uso de entorpecentes e substâncias afins, ao passo que compete ao Departamento da Polícia Federal coordenar as atividades de repressão.

No plano internacional, o Brasil é signatário de várias convenções e tratados internacionais para repressão a substâncias entorpecentes, dentre os quais se destacam: 1) a Convenção Única das Nações Unidas sobre Entorpecentes, assinada em Nova York, em 1961; 2) a Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas, celebrada em Viena, em 21/02/1971; e 3) a Convenção sobre Tráfico Ilícito de Entorpecentes e Substâncias Psicotrópicas, concluída em Viena, em 20/12/1988. Tais convenções apresentam listas que identificam as drogas por vagos "graus de periculosidade", que se revertem em graus de proibição mais ou menos rígidos. Na segunda convenção, a DMT (substância presente na folha da *Psychotria viridis*) é inserida na categoria 1, que comporta as substâncias com maior grau de proibição, ao lado do LSD (ácido lisérgico), psilocibina (cogumelo), MDMA (*ecstasy*) e mescalina (peiote, San Pedro).

O consumo da DMT fortaleceu-se na Califórnia por volta da metade da década de 1960, ocasião em que era fumada em cachimbos de vidro ou de água.[8] Por isso, a primeira convenção, de 1961, não incluía essa substância.

---

8. A DMT pode ser fumada, injetada (utilizada sobretudo em experimentos médicos e psiquiátricos), inalada, como, por exemplo, no caso da *Virola theidora* (epená) ou da *Anadenathera peregrina* (paricá, yopo), ou consumida acrescida de beta-carbolinas, como bebida, como é o caso da ayahuasca, ou comida, como acontece com algumas pharmahuascas (ver abaixo). Os efeitos da DMT consumida oralmente são diferentes daqueles da DMT fumada ou injetada (sem a presença dos inibidores de MAO, ver abaixo). Nestes últimos casos, os efeitos duram de cinco a dez minutos, e são marcados por "uma avalanche de visões, além de uma completa dissociação da

Entre 1966 e 1970, vários estados americanos declaram-na ilegal, até que, em 1970, o governo federal norte-americano a inseriu na lista 1 (o sistema norte-americano é semelhante ao da ONU). Os Estados Unidos foram o primeiro país a declarar a DMT ilegal. Logo depois, outros governos europeus passam a adotar a mesma posição (Stafford 1992, pp. 309-332).

Uma crítica do discurso jurídico e a farmacologia da ayahuasca

Apesar de comumente aceito que, de acordo com essa convenção internacional, a ayahuasca estaria banida por conter a DMT, há, como fruto de uma discussão jurídica, algumas posições segundo as quais seria possível interpretar a questão de um outra forma. De acordo com a argumentação legal que vamos expor, bastante controversa, é verdade, haveria uma espécie de vácuo jurídico que tornaria difícil a classificação dessa beberagem.[9] Vejamos primeiro qual é o mecanismo de funcionamento da ayahuasca de acordo com a literatura científica a respeito.

A ayahuasca, como afirmado acima, consiste geralmente na infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* e folhas do arbusto *Pshychotria viridis*. O arbusto *Psychotria viridis* contém um princípio ativo, a DMT (N, N-Dimetiltriptamina). Tal princípio possui uma semelhança estrutural com a serotonina, um importante neurotransmissor do sistema nervoso central. Quando administrada por via oral, a DMT é decomposta pela monoaminoxidase (MAO), tornando-se inativa. O cipó contém alcalóides betacarbolínicos: a harmina, a harmalina e a tetrahidroharmina. Estes alcalóides inibem a atuação da enzima de MAO, o que evita que esta inative a DMT contida na folha. Assim, a interação entre esses alcalóides e a DMT permite que a bebida atue sobre o corpo humano, produzindo alterações nele (Callaway 2002; Brito *et all.* 2002).

---

realidade" (Callaway 2002, p. 239; ver também Brito *et al.* 2002).

9. Em janeiro de 2001, passei quinze dias em Paris auxiliando um grupo de daimistas processados pelo governo francês, acusados de tráfico e consumo de drogas. Naquela ocasião, reuni-me com o advogado de um deles e coletei diversas informações junto a outros advogados (que trabalharam em casos semelhantes em outros países da Europa e nos EUA), farmacólogos, médicos e com os próprios daimistas. As informações que se seguem são produto desse conjunto de dados levantados e da leitura de Ott (1993, 1994 e 2002); Callaway (2002) e Brito *et al.* (2002).

Pois bem, a Convenção declara a DMT, que é uma substância química, ilegal. A DMT pode ser encontrada de duas formas: pura, isto é, não relacionada a outras substâncias, ou coligada a outras substâncias. E ela pode ter duas origens: ser *extraída* da *Psychotria* (ou de outras plantas, como veremos adiante), liberando-a da ligação com outras substâncias presentes na folha; ou *sintetizada* a partir de outras substâncias, como, por exemplo, do triptofano e da serotonina. Do ponto de vista da legislação, trata-se sempre de DMT, seja na forma pura ou coligada, de origem natural ou sintética. Para citar outros exemplos: a mescalina, a cocaína e a morfina são substâncias puras que podem ser extraídas naturalmente do peiote, da coca e do ópio, ou podem ser sintetizadas quimicamente – como ocorre com a indústria farmacêutica no caso da morfina e com o mercado clandestino no caso da mescalina. Mescalina, cocaína, morfina e peiote, coca e ópio são ilegais.

O primeiro problema que aparece em torno da classificação jurídica da ayahuasca diz respeito a uma discussão sobre dosagem. A DMT é considerada ilegal, independentemente da dosagem, assim como a cocaína, a morfina, o LSD etc. são sempre considerados ilegais, independentemente da dosagem. De qualquer forma, argumenta-se que os farmacólogos conhecem a dose ativa da DMT: enquanto a dose de DMT necessária para ter alucinações fumando ou por inalação é baixa, sendo necessários cerca de 15 a 30 mg, a dose ativa de DMT por ingestão oral é altíssima, implicando no consumo de várias dezenas de gramas. A quantidade de DMT contida na ayahuasca varia em torno de 20 a 30 mg. Essa dose é insuficiente para poder ser considerada alucinógena (se consumida oralmente): ela funciona no corpo humano, como vimos acima, simplesmente devido à sua interação com as beta-carbolinas presentes no cipó. Acontece que as beta-carbolinas não são substâncias proibidas – por isto a ayahuasca, advoga-se, não deveria ser ilícita. A ayahuasca é uma bebida e como tal não pode ser inalada. De acordo com essa vertente, portanto, a ayahuasca não deveria ser considerada ilegal, porque a DMT aí contida é inferior à dose que tornaria a DMT pura (sem a presença de beta-carbolinas) ativa por consumo oral, a qual seria de várias dezenas de gramas.

A segunda dimensão desse argumento é a seguinte: se a DMT pura natural (extraída, por exemplo, da *Pshychotria viridis*) ou sintética (produzida artificialmente em laboratório a partir de um original natural) é considerada ilegal pela Convenção, então porque são legais todas as outras plantas que

contêm DMT?[10] No mundo existem mais de duzentas plantas que contêm DMT. Muitas dessas plantas possuem interesse econômico já difundido, e todas estão liberalizadas. Por exemplo, a *Phalaris arundinacea*, uma erva daninha que cresce selvagem na Europa, e a *Desmanthus illinoensis*, natural dos EUA e da Austrália, utilizada freqüentemente como pasto, contêm mais DMT que a *Psychotria* e são totalmente legais. Diversas espécies de *Acácia*, que contêm DMT, são usadas pela medicina ayuruvédica e são vendidas normalmente na Europa. A ayahuasca seria proibida porque é proibido vender *Banisteriopsis caapi* somada à *Psychotria viridis*, mas, por exemplo, o mesmo não vale para *Banisteriopsis* somada à *Phalaris*. Proibir todas as plantas que contêm moléculas de DMT seria impossível (Ott 1993).

Com efeito, essa discussão é muito mais ampla, pois a ocorrência natural da DMT já foi descrita em diversas espécies de plantas e mamíferos – inclusive no homem – tendo sido isolada nos tecidos cerebral, pulmonar e no liquor (Callaway *et all.* 1995). Ela existe também em doses ínfimas – mas que podem ser captadas em laboratório – nas plaquetas, células responsáveis pela coagulação do sangue.[11] Se qualquer dose de DMT fosse considerada ilegal, também seriam as plaquetas?

Seja como for, abre-se aqui um caminho para outra dimensão polêmica: os psiconautas[12] criaram os análogos da ayahuasca, combinação de plantas inspiradas nos princípios ativos da ayahuasca, que produziriam efeitos similares a ela. Por exemplo, a *juremahuasca* reúne a Jurema (*Mimosa tenuiflora*), oriunda do sertão brasileiro, que contém a DMT (substituindo a folha) e o *Peganum harmala* (arruda síria), proveniente do Oriente Médio (utilizado no

---

10. E por que não estão proibidas diversas substâncias que são venenosas, algumas das quais mortais e conhecidas pela literatura?

11. As plaquetas são ricas em serotonina, e receptores de serotonina. Os traços de DMT identificados nas plaquetas provavelmente não têm nenhum resultado fisiológico e são produto da biotransformação da serotonina (Wyatt *et all.* 1973).

12. Trata-se de "um grupo de pesquisadores e estudiosos das plantas que engloba pessoas com formações diversas, tais como químicos, botânicos, micólogos (estudiosos de fungos), psicólogos, historiadores, antropólogos, entre outros. [..] possuem obrigatoriamente uma *forte conexão pessoal com o universo dos psicoativos*. [...] Os psiconautas são acima de tudo *experimentalistas* [...]. Alguns destes aliam-se à indústria farmacêutica ou de forma independente patenteiam as velhas ou novas substâncias que inventam, comercializando-as [...]" (Labate 2004).

lugar do cipó), que possui os alcalóides beta-carbolinas – harmina, harmalina e tetrahidroarmina. Os análogos da ayahuasca vêm a ocupar justamente este vácuo e incongruência legal. Além do que, tais espécies vegetais alternativas são muitas vezes mais baratas e simples de serem obtidas do que as "originais" e a substância final produzida a partir delas mais fácil de ser feita do que a ayahuasca. Outra opção, amplamente divulgada na *internet*, são as cápsulas de *Peganum harmala* adicionadas à *Phalaris arundinacea* ou à *Desmanthus illinoensis*. Não é demais lembrar que grande parte dessas combinações similares à ayahuasca não foram utilizadas por populações indígenas e que o "dado de incerteza quanto ao risco de toxicidade é bastante elevado" (Metzner 2002, p. 29).

Uma abordagem legal que vem sendo debatida para contornar todas essas dificuldades é a seguinte: considerar ilegais todas as formas de DMT que podem ser inaladas – na prática a pura (que pode ser fumada) e aquelas formas por meio das quais a DMT é consumida por via oral associada às beta-carbolinas. Mas no momento esta não é uma possibilidade prevista pela lei, que considera as beta-carbolinas e as eventuais interações dessas com outras substâncias perfeitamente legais.

De qualquer forma, parece estar surgindo um novo entendimento em torno do tema. Uma declaração recente do Conselho Internacional das Nações Unidas para o Controle dos Narcóticos – em resposta a uma consulta do Ministério de Saúde Pública de Haia, Holanda, durante um processo acionado contra o Santo Daime, neste país – talvez venha a dar um novo rumo para esta discussão. O secretário deste órgão da ONU declarou o seguinte:

> Nenhuma planta (material natural) contendo DMT é atualmente controlada nos termos da Convenção de Substâncias Psicotrópicas de 1971. Conseqüentemente, as preparações (decotos) feitos com essas plantas, incluindo a ayahuasca, não estão sob controle internacional e, portanto, não estão sujeitas a qualquer dos artigos da Convenção de 1971 (fax enviado por Herbert Schaepe, 17 de janeiro de 2001).

Não é possível avaliar, ainda, em que medida essa declaração tornar-se-á uma referência. Seja como for, procurei pontuar algumas das dificuldades e limitações existentes no âmbito dos discursos jurídico e farmacológico, expli-

citando que esses não são unívocos, aliás, muito pelo contrário. Não pretendo aprofundar aqui a discussão, que foge aos limites deste artigo, mas sim analisar alguns dos demais fatores sociais, culturais, históricos e políticos que têm sido levados em conta na discussão sobre a legalidade da ayahuasca no Brasil, apontando para a complexidade desse debate.

O CONFEN e a legalização do uso ritual da ayahuasca

No dia 30 de setembro de 1981, um rapaz que morava na Colônia 5 Mil (comunidade original do Padrinho Sebastião, nos arredores da cidade de Rio Branco) foi preso em flagrante por porte de maconha pela polícia de Rio Branco (Dias Jr. 1992, pp. 82-84; Mortimer 2000, pp. 205-210). Este pode ser definido como o marco inicial dos conflitos entre a polícia e o CEFLURIS. Mortimer narra que a polícia chegou à Colônia Cinco Mil e flagrou dezoito pés de *Cannabis***,** que é denominada pelo grupo Santa Maria e é considerada uma planta sagrada, assim como o daime. O autor prossegue contando que os policiais acompanharam perplexos, ao destruir a plantação, o grupo cantando um hino (cantos que são "recebidos" mediunicamente, isto é, através de contato com seres espirituais) de despedida. "Também um garoto de doze anos, corajoso e desembaraçado, pediu para cantar um hino que havia ele próprio recebido. Com rimas bem simples o menino dizia que a Santa Maria era perseguida devido à maldade dos homens" (Mortimer 2000, p. 207). Ninguém foi detido, já que não era possível detectar o dono da substância (idem, p. 207ss.). Mas o episódio gerou conseqüências.

Em 1982, o Ministério da Justiça institui uma comissão com um psicólogo, um antropólogo, uma historiadora e um sociólogo para averiguar denúncias (Dias Jr. 1992, pp. 82-84). A comitiva fez uma visita em conjunto com a Polícia Federal e o Exército ao seringal Rio do Ouro (*idem ibidem*; ver também o documentário de Noílton Nunes, *Daime Santa Maria*, 1983).

Este episódio influenciou outro posterior. Em fevereiro de 1985, a DIMED incluiu, através da Portaria 02/85, a *Banisteriopsis caapi* na lista de produtos entorpecentes e psicotrópicos proscritos no Brasil. Entretanto, essa inclusão foi feita por conta própria, sem o parecer do Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN), órgão que lhe era superior (Goulart 1996, p. 46; Dias

Jr. 1992, pp. 82-84; MacRae 1992, pp. 79-83; para relatórios do CONFEN, ver CEBUDV 1989).

Pouco tempo depois, a União do Vegetal (UDV) dirigiu uma petição ao CONFEN pedindo a anulação da medida. O CONFEN determinou, então, através da resolução 04/85, a formação de um grupo de trabalho multidisciplinar para estudar a questão. Este grupo foi liderado por Domingos Bernardo de Sá e composto por antropólogos, historiadores, sociólogos, filósofos, teólogos, médicos e psiquiatras, entre outros (MacRae 1992, pp. 79-83).

A ayahuasca permaneceu proibida até o início de 1986, quando o grupo de trabalho instituído pelo CONFEN encaminhou parecer sugerindo a suspensão provisória da inclusão do chá na lista, até que concluísse seus trabalhos. A pesquisa demorou dois anos e incluiu visitas a centros da UDV e do Santo Daime no norte e sul do país. Em 26 de agosto de 1987, foi apresentado o relatório final do grupo de trabalho, redigido por Domingos Bernardo Sá, com um parecer favorável a exclusão definitiva da ayahuasca da listagem. Assim, o seu uso para fins rituais passa a ser definido como não constituindo crime. Os usos experimentais e de natureza científica não são autorizados (*idem*, *ibidem*).

Um outro episódio marcante neste processo foi a elaboração, em 24 de novembro de 1991, a partir de uma iniciativa da UDV, da Carta de Princípios das Entidades Usuárias da Ayahuasca, documento que estabelecia, perante as autoridades e a opinião pública, procedimentos comuns e princípios éticos para a utilização da beberagem.

Em novembro do ano seguinte, de 18 a 21 de novembro de 1992, ocorreu a consagração desse documento na Primeira Conferência Internacional da Ayahuasca, em Rio Branco (AC), ocasião em que sete das principais entidades religiosas usuárias do chá se reuniram e firmaram esse compromisso comum.[13] Os grupos expuseram aspectos de sua estrutura, história, mitologia e ritual. O debate passou por temas como a descrição da variedade e características dos tipos de cipós utilizados até análises políticas da conjuntura

13. A grande maioria dos participantes desse evento pertencia ao universo ayahuasqueiro. Alguns dos estudiosos com teses ou pesquisas publicadas atuaram, nessa ocasião, como membros de um grupo. Sobre a relação entre participação e pesquisa nesse campo, ver Labate (2004). A reunião em Rio Branco também foi um espaço que estimulou a emergência/consolidação de determinadas lideranças intelectuais dentro de alguns grupos.

nacional da legislação anti-drogas no Brasil.[14] Os delicados pontos de conflito transparecem apenas implicitamente.

Alguns dos princípios contidos na Carta[15] são: os participantes do ritual se comprometem a permanecer no local do culto até o final do mesmo; é vedada a associação da bebida ao uso de substâncias proscritas; as entidades não devem comercializar a ayahuasca, mesmo para seus próprios adeptos; deve-se evitar a prática de "curandeirismo" e de publicidade;[16] as entidades usuárias têm direito ao plantio da folha e do cipó que constituem a bebida; é proibida a participação nos rituais de pessoas em estado de embriaguez ou sob o efeito de substâncias proscritas. Ainda, sublinhou-se a importância do zelo em relação às informações que são veiculadas publicamente sobre cada grupo através de mecanismos como: cada instituição deve esclarecer que fala apenas em seu próprio nome, e só as pessoas hierarquicamente bem posicionadas dentro delas devem falar em nome da instituição. Por último, a carta estabelece como principal objetivo das entidades a regulamentação do uso da ayahuasca por meio de lei.

A Carta de Princípios não possui *status* jurídico. É relevante, na medida em que representou uma iniciativa de estabelecer parâmetros e formas de controle do uso do chá pelos próprios grupos, tornando-se, assim, um referencial para o público e junto ao CONFEN. A auto-regulamentação do uso da ayahuasca tem sido uma recomendação constante do Dr. Domingos Bernardo de Sá às diversas entidades. Esse ponto de vista, pode-se afirmar, coincide com a perspectiva de alguns antropólogos (ver MacRae 1992), que apostam na capacidade que as comunidades têm de desenvolver os seus próprios meios sociais e culturais de controle. Esses seriam muito mais eficazes do que os mecanismos de controle institucionais e legais, coercitivos e externos.

Na Carta de Princípios, é possível observar a centralidade das preocupações com relação aos aspectos legais e aos meios de comunicação, o que expressa, ao mesmo tempo, a inter-relação entre essas duas esferas. Na verdade, esta declaração de princípios comuns trata de unificar práticas que,

---

14. O registro desta conferência pode ser encontrado em fitas de vídeo (ver bibliografia no final).

15. Para consultar a Carta na íntegra, ver *Jornal Alto Falante* (1991, p. 3).

16. A despeito da aversão à propaganda, oficialmente acordada entre todos os grupos, tanto o Santo Daime quanto a UDV possuem atualmente suas páginas na *internet*.

de fato, não estão unificadas no plano da realidade, como, por exemplo, a proibição do consumo de substâncias proscritas e das práticas de "curandeirismo".[17] Pode-se afirmar, portanto, que a Carta de Princípios é um pouco mais centrada nas concepções e práticas da UDV.

A questão da Santa Maria é espinhosa, sendo, provavelmente, o maior ponto de conflito entre o CEFLURIS e os demais grupos ayahuasqueiros, revelando concepções e moralidades diferenciadas. A Barquinha e a UDV não permitem que seus membros utilizem o álcool,[18] e o CEFLURIS também não recomenda a sua utilização (sobretudo três dias antes e depois dos rituais). O uso do tabaco também é recriminado na UDV e na Barquinha – em uma das igrejas desta última linha (da Madrinha Francisa Gabriel), à exceção dos charutos/cachimbos fumados pelas entidades (ver Goulart neste livro; Mercante 2002), mas não é alvo das preocupações dos daimistas (embora seja proibido fumar perto da área onde se localiza a igreja). Determinadas categorias comuns aos grupos, como droga, mal e ilusão são diferentes em cada contexto particular e nem sempre coincidem com os da sociedade mais ampla – que, *grosso modo*, reprova a ayahuasca e a *Cannabis* e aprova o álcool e o tabaco, ainda que com algumas restrições.[19] Goulart demonstra como as acusações variam e migram de um grupo para o outro de acordo com o tempo – como por exemplo no caso da categoria de drogado ou maconheiro (ver o texto de Goulart neste livro). A autora explicita como as representações que cada um tem acerca do outro revelam também as projeções identitárias acerca de si mesmo.

A idéia de curandeirismo presente na carta pode suscitar interpretações conflitantes. Alguns dos rituais do Santo Daime e da Barquinha, por exemplo, são considerados *trabalhos de cura* – a cura sendo compreendida no âmbito

---

17. A definição de curandeirismo que se tem em mente aqui é a oficial, aquela oferecida pelo Estado em aliança com a Medicina, que busca a hegemonia do controle da saúde e do corpo do indivíduo. Não discutiremos aqui as implicações deste dispositivo.

18. O regimento interno da UDV prevê afastamento temporário para o associado que "infringir a ordem pública com [...] consumo de tóxicos" ou suspensão para o associado que após a primeira advertência seja encontrado "em visível estado de embriaguez" (CEBUDV 1994, p. 94).

19. O tema das rixas presentes no campo ayahuasqueiro, ligado a concepções morais diferenciadas, mas também a outros elementos identitários e políticos, está desenvolvido em Labate (2004).

espiritual, mas também mais estritamente físico.[20] Tais concepções de cura esbarram, por um lado, nas diferenças entre os diversos grupos e, por outro, nas concepções mais amplas da sociedade e da medicina oficial com relação à legitimidade de determinadas práticas e saberes populares, considerados curandeirísticos, supersticiosos, charlatões etc.[21]

De qualquer forma, o encontro no Acre consolidou uma espécie de aliança pan-religiosa em torno do uso ritual da ayahuasca, oficializando perante a sociedade as práticas ayahuasqueiras no país. Aliás, é importante lembrar que a própria escolha da palavra *ayahuasca* reflete essa opção: um termo que, sendo de origem quéchua e não utilizado por nenhum dos grupos brasileiros especificamente, passa a representar todos ao mesmo tempo. Como se sabe, a luta classificatória é também uma luta política.[22] A palavra foi adotada pela comunidade científica também nesse sentido.

Retomando a história da legalização: em 1992 é aberto novo inquérito, fruto de uma denúncia anônima, feita em 1988. Tal denúncia afirma que os adeptos das seitas "são calculados nos grandes centros urbanos em mais de dez milhões de fanáticos [...] na União do Vegetal o vegetal é misturado, na hora da ingestão, sem que ninguém perceba, ao LSD ou droga semelhante [...] são os adeptos induzidos ao trabalho escravo e a doações polpudas [...] crianças [...] totalmente angustiadas por visões horripilantes." O documento indaga ainda se isto não estaria pondo em risco a segurança nacional. Sugere finalmente que a "culpa de tudo isso" é de "um contra-ataque das guerrilhas urbanas".[23] Este texto encerra algumas das imagens que têm pontuado a cartografia simbólica de determinados setores no país com relação ao consumo da ayahuasca (ver adiante).

O CONFEN designou novamente um grupo de estudos para atualizar os dados levantados pela pesquisa anterior, e outra vez foram consultados

---

20. Sobre as concepções de doença e cura no CEFLURIS, ver Groisman (1992), Goulart (1996) e Pelaez (1994); na Barquinha, ver Sena Araújo (1999) e Mercante (2000).

21. Este tema também foi desenvolvido parcialmente em Labate (2004).

22. Não é à toa que alguns novos grupos, aos quais denominei *neoayahuasqueiros urbanos* (ver na seção final desse texto), ao romperem com as suas matrizes originais – como o Santo Daime e a UDV – passam a designar a bebida por outro nome (ver Labate 2004).

23. Essas denúncias estão citadas no relatório do CONFEN de 1992. Ver *Jornal Alto Falante* (1992, pp. 6-9).

estudiosos de diversas áreas. Foi criada uma comissão mista, com três membros do CONFEN e representantes das entidades usuárias para consolidar princípios e regras comuns. A denúncia foi avaliada no relatório do CONFEN datado de 02 de junho de 1992 como "histeria acusatória". O texto elaborado por Domingos Bernardo de Sá é quase um manifesto sobre a tolerância religiosa e contra o "medo da alucinação". O jurista cita diversos autores clássicos das ciências humanas, santos católicos, passagens bíblicas, especialistas médicos e psiquiátricos e, entre outros, os antropólogos Clodomir Monteiro e Edward MacRae; menciona, ainda, os congressos médicos organizados pela UDV (ver *Jornal Alto Falante* 1991, p. 3.). O relatório conclui, assim, como correta a decisão anterior do CONFEN de suspender em caráter definitivo a interdição da ayahuasca, sendo aprovado por unanimidade em junho de 1992 (MacRae 1992).

Alguns anos depois, no início de 1996, a UDV leva uma proposta aos demais grupos para formar uma câmara de justiça composta pelas próprias instituições religiosas para estabelecer mecanismos de controle dos termos da Carta de Princípios. A proposta incluía também a reformulação de algumas dimensões da *Carta*, como a comercialização da ayahuasca e a participação de menores no ritual (pronunciamento de Queiroz, 1996). Por motivos que não consegui investigar, as negociações não foram bem sucedidas. Em 5 de abril de 1996, a UDV decide retirar o seu nome da Carta de Princípios. Como se pode observar, a unidade atingida anteriormente foi produto de um momento histórico específico, que demandou uma iniciativa dessa natureza, sendo, de fato, bastante frágil.

Uma polêmica à parte: a participação de menores de idade

Do ponto de vista legal, não existe empecilho para a participação de menores de idade nos rituais, mas essa questão tem gerado enorme controvérsia. A Carta de Princípios postula que a participação de menores nos rituais ayahuasqueiros só será permitida com a autorização dos pais. Na União do Vegetal (Carta Circular nº 14/97), o tema está organizado da seguinte forma: menores de doze anos podem participar de cinco sessões anuais (dia das mães, São João Batista, Cosmo e Damião, Natal e passagem do ano); menores entre doze e quinze anos, no máximo uma vez por mês; os dezesseis em diante podem participar em todas as sessões de escala (1º e 3º sábados de todos os meses),

mais as sessões de escala anuais; os menores entre dezesseis e dezoito anos podem usar a camisa verde (uniforme padrão), entretanto sem as letras ("UDV") nelas impressa. A partir dos dezoito anos, podem associar-se normalmente. No Santo Daime e na Barquinha, não existe uma regra oficial quanto à freqüência de menores nos trabalhos espirituais. Isto é decidido em função da natureza do trabalho, da relação que os pais mantêm com a doutrina e de uma espécie de saber grupal acumulado e transmitido oralmente. Em ambos os grupos, os menores recebem menos quantidade da bebida do que os adultos.[24]

Na terceira reunião ordinária do CONFEN, em 2 de junho de 1995, em apreciação ao processo 136/94, o órgão aprovou um parecer recomendando não se ministrar o chá para portadores de distúrbios mentais e para menores de idade, mesmo que acompanhados de seus pais, seja qual for a dosagem ou cerimônia (Luis Fernando Godinho Santos, assessor de imprensa do SENAD, comunicação pessoal, abril de 2002). Na terceira reunião ordinária do CONFEN, em 16 de maio de 1997, a decisão anterior foi ratificada (*idem*; *O Globo* 20/07/1997).

Um parecer é um ponto de vista, uma opinião positiva ou negativa, mas que não obriga, não tem valor de lei ou decreto, porém abre um precedente. A proibição de 1997 ocorreu, pois a UDV (de Rondônia) havia entrado com um pedido de autorização para distribuir o chá a menores de quatorze anos. O CONFEN, ao contrário, ampliou a recomendação da proibição para menores de dezoito anos. O órgão havia decidido formar um grupo de trabalho para examinar a questão, mas dissolveu a própria comissão proposta.

A recomendação teve um voto vencido, por parte de um já conhecido personagem: Domingos Bernardo de Sá (Ata do CONFEN, 25/08/1997; I CURA 1997; *Diário Oficial*, 26/09/1997). Para ele, o uso da ayahuasca por crianças está dentro do âmbito do direito privado, regulado pelo código civil. Afirmar que uma questão está inserida no direito privado não quer dizer que esteja desregulamentada, e sim que a regulação se dá no âmbito do indivíduo. No

24. A quantidade varia não só em função da idade, mas também do sexo (*grosso modo*, homens bebem mais do que mulheres), tamanho (quanto maior, mais vegetal), experiência no grupo, história de vida e outros fatores subjetivos. No CEFLURIS, na UDV e na Barquinha existem pessoas responsáveis por servir a bebida aos demais e que determinam a quantidade que cada um tomará. O indivíduo pode, entretanto, repetir, caso deseje (um número finito de vezes, e determinadas pelo ritual).

Meninas fardadas do CEFLURIS/Santo Daime – Céu do Mapiá, Amazonas. (Foto: Edward MacRae)

direito privado, existem as normas obrigatórias, inclusive de ordem pública, e as subsidiárias, que são aplicáveis na falta de acordo entre as partes. Já as regras de direito público (penal, processo penal, administrativo etc.) são sempre imperativas. O direito privado convoca o direito penal/público para intervir quando necessário. O direito privado tem, portanto, uma característica subsidiária (Domingos Bernardo de Sá, I CURA 1997).

O código civil prevê o pátrio poder – instituição civil que constitui classicamente a instância decisória sobre todos os atos de criação e educação dos filhos –, que inclui o direito dos pais de educar, inclusive do ponto de vista religioso, os filhos. Em outras palavras, assim como a liberdade de religião é direito constitucional do indivíduo, também o é a liberdade de ensino e o direito à criação dos próprios filhos. No entanto, se o Estado entender que essa "criação" prejudica a formação da criança, pode tirar o pátrio poder dos pais e transferi-lo para terceiros. A formação dos menores de idade é disciplinada pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, o qual dá muitos poderes ao Estado para atuar no "melhor interesse da criança" (sob a sua ótica, é claro). Alguns conflitos clássicos entre o pátrio poder e os direitos universais da cidadania são os casos, por exemplo, de famílias que vedam o acesso dos filhos à escola, ou proíbem transfusão de sangue (como as Testemunhas de Jeová).

De acordo com Sá, posição com a qual me identifico, o desrespeito ao direito daqueles que detêm juridicamente o pátrio poder – neste caso, o direito de dar ayahuasca para os filhos – representaria uma intervenção indevida e policialesca do Estado nas relações familiares. Porém, este não é um ponto de vista consensual. Para outros advogados (embora eu não tenha feito pesquisa nesse sentido), o consumo da ayauhuasca por menores constituiria uma situação de eventual exceção. Na prática, o que pude verificar é que, às vezes, têm ocorrido dificuldades no caso de alguns casais separados, quando um dos dois não pertence ao grupo ayahuasqueiro e não quer que o(a) filho(a) participe dos cultos. A UDV e o Santo Daime resolvem esse problema condicionando a participação do menor a uma autorização por escrito dos genitores – o que, aliás, de qualquer forma, fora a prática recomendada anteriormente pelo CONFEN, como vimos.

O Promotor de Justiça de Rio Branco, Getúlio Barbosa de Andrade (2001), tentou, recentemente, retomar e ampliar esse debate. Segundo ele, é uma missão do Ministério Público intervir em nome do interesse "indivisível homogêneo", para defender os "interesses individuais de todos os prejudicados pela atividade danosa ou lesiva." Apresentou uma tese junto ao CONAD de que o chá deve ser totalmente proibido para menores de idade e a utilização por doentes mentais restringida. O documento recomenda, ainda, que os órgãos ambientais incentivem os plantios racionais do cipó e da folha que compõem a bebida (tema que será abordado mais adiante). Após breve especulação sobre a origem do misticismo, passando pela Grécia e outros países, o promotor cita os componentes fito-químicos da bebida e seus supostos efeitos no organismo humano (não há referências bibliográficas nessa parte), para passar à argumentação propriamente dita. De acordo com ele, adolescentes ficariam à mercê da violência ou abuso sexual quando ingerem a bebida, e crianças estariam sendo forçadas a tomar daime. Ele cita dois processos que estariam correndo no Juizado da Infância e da Juventude de Rio Branco e um caso, ocorrido numa escola em Rio Branco, envolvendo problemas dessa natureza.[25] Não é possível determinar ainda as eventuais conseqüências desse documento. Entretanto, pude averiguar que em junho de 2001 o promotor defendeu tese similar na Assembléia Legislativa de Rio Branco, mas perdeu, com apenas um voto de diferença.

---

25. Um estudo que ainda está por ser realizado é um levantamento e análise dos casos de litígio envolvendo o CEFLURIS, muitos dos quais foram parar na justiça (ver Castilla 1995 e Mourão 1995).

A SENAD e as novas investidas

Em 2000, a Secretaria Nacional Antidrogas elaborou, em conjunto com o Ministério da Educação e com a Polícia Federal, um questionário de setenta e quatro perguntas destinado às entidades usuárias da ayahuasca. O questionário foi aprovado pelo Conselho Nacional Antidrogas em março de 2001.

É difícil estabelecer com precisão a origem dessas novas investidas da SENAD. Em entrevista telefônica (23/04/2002) com o assessor de imprensa do órgão, Luis Fernando Godinho Santos, fui informada de que em meados de 2000 (época de transição da SENAD, quando o ministro Alberto Cardoso acumulava o cargo de Secretário Nacional Antidrogas, o qual abandonou posteriormente), a União do Vegetal e o CEFLURIS teriam entrado em contato com a SENAD para tentar obter uma regulamentação final da substância – provavelmente aproveitando as discussões em torno da lei antidrogas que estavam ocorrendo no Congresso. Ou seja, tratar-se-ia de uma iniciativa dos próprios ayahuasqueiros para regulamentar definitivamente o *status* jurídico de suas atividades. O questionário teria sido preparado para se obter "dados mais precisos que possibilitassem estudos voltados para uma análise técnica do assunto e a adoção de instrumentos legais de fiscalização e de controle" (Godinho, comunicação pessoal, abril de 2002).

A notícia de que a iniciativa partira do próprio campo ayahuasqueiro causou-me espanto, já que o questionário foi interpretado por grande parte dos adeptos como policialesco e autoritário. Procurei confirmar essa informação nos grupos do Santo Daime e da UDV. Alex Polari, vice-presidente do Santo Daime (comunicação pessoal, maio de 2002), afirmou que o grupo não procurou a SENAD para este fim, e que recebera o questionário através da UDV. A UDV, por outro lado, afirmou que "a iniciativa do questionário foi da CONAD/SENAD" e que a UDV "apoiou a iniciativa [...] o questionário foi gerado de uma necessidade de aproximação com as demais instituições, que são ausentes no processo de legalização do chá – a UDV é a única sociedade presente, participante" (James Allen, atual presidente da UDV, *e-mail* de 25/06/2002). Há diversas interpretações para a recente reabertura das investigações contra os grupos ayahuasqueiros. Uma hipótese corrente, que precisaria, porém, ser mais bem pesquisada, é aquela segundo a qual a SENAD teria sido pressionada pela embaixada dos EUA, após a apreensão de ayahuasca que ocorrera naquele país (ver adiante), a rever as decisões do governo

brasileiro. Essa postura estaria alinhada com o espírito do Plano Colômbia, apoiado pelos EUA.[26]

Seja como for, segundo Godinho, da SENAD, o questionário foi encaminhado para esses dois principais grupos, que o teriam repassado aos demais em março de 2001.[27] Não coube, portanto, à SENAD fazer um mapeamento do campo ayahuasqueiro. O documento inclui perguntas diversas, tais como: o perfil institucional do grupo, a descrição pelos adeptos dos efeitos da bebida, as formas de colheita e transporte, e assim por diante. Em minha opinião, o documento deixa transparecer os seguintes pontos:[28]

1) Presença de um jargão da UDV, com termos como "borracheira" e "preparo", que são usados no âmbito desse grupo, mas não dos demais;
2) Despreocupação com uma linguagem politicamente correta do ponto de vista do campo ayahuasqueiro, fazendo extenso uso de palavras aí consideradas pejorativas, como, por exemplo, "alucinação";
3) Reaparecimento de todas as questões polêmicas com relação à utilização da ayahuasca no Brasil, às vezes com alguma nova nuança: a ingestão por menores de idade, consumo simultâneo de substâncias proscritas, comercialização da bebida etc. Uma ausência importante nesse sentido diz respeito ao tema do curandeirismo – não há perguntas sobre isto. Alguns temas antigos – como a comercialização da ayahuasca – são reatualizados a partir das mudanças que ocorreram sobretudo na década de 1990, com a expansão desses cultos para os centros urbanos e depois para o

---

26. A recente aprovação do consumo de ayahuasca pelos grupos da UDV nos EUA (ver adiante) pode alterar este panorama. Porém, é muito cedo para saber se essa decisão é definitiva nos EUA e, em caso afirmativo, quais as suas conseqüências em termos mundiais com relação à legislação sobre a DMT.

27. Entretanto, de acordo com Alex Polari (presidente do CEFLURIS) e com James Allen (presidente da UDV), o documento chegou ao Santo Daime através da União do Vegetal.

28. A leitura que realizo a seguir oferece explicações possíveis, mas não definitivas. Lembro também que não pesquisei a origem e as motivações para a formulação do questionário junto a fontes da SENAD, com exceção da breve entrevista mencionada acima.

exterior. Assim, há questões específicas sobre a exportação dos cultos e da bebida para outros países, bem como sobre a adesão e a visita de estrangeiros aos centros brasileiros. Outra preocupação nova, também ligada ao tema da comercialização e da expansão do consumo, diz respeito aos usos não-rituais: "Existe qualquer uso do preparado alheio aos rituais ou em outros locais? Existe segurança de que outras pessoas que conhecem o preparo das plantas não irão produzir o chá por conta própria?";

4) Há uma oscilação implícita, em algumas perguntas, entre a legitimidade do conhecimento tradicional versus a do saber científico. Por exemplo, há um contraste entre estas duas questões: "Existe conhecimento em sua seita/congregação de que a atividade do chá depende de uma substância que recebe o nome de DMT? É de seu conhecimento que a substância DMT é causadora de alucinações?"; "Quais as restrições que a tradição impõe em relação ao consumo do chá?". Por um lado, o autor informa aos grupos que eles estão consumindo uma espécie de droga prejudicial à saúde, mas, por outro, indaga de forma relativista – a partir do ponto de vista da "tradição" – a respeito de sua relação com a ayahuasca, substância já descrita de antemão;

5) Presença de uma série de pressupostos preconceituosos ou formulações obscuras, tais como:

a)"A Seita tem conhecimento de que em outros países, a exemplo da França, o uso do chá Ayahuasca é proibido em virtude dos males que pode causar aos seus usuários?". O pressuposto é de que a substância pode fazer mal à saúde. Existem diversos trabalhos científicos a respeito do tema, problematizando essa afirmação; há também os próprios pareceres internos emitidos pelo CONFEN, atestando o contrário – dados omitidos na formulação da pergunta;

b)"Os representantes da Seita têm conhecimento de que o chá Ayahuasca contém princípios ativos capazes de causar dependência física e/ou psíquica? Caso negativo, como explicar o estado de transe dos usuários da substância (ayahuasca) durante os rituais?". A pergunta é obscura. Ela parece oferecer a seguinte alternativa: ou o "transe" é resultado de princípios ativos ou é explicado por outras causas. Na primeira opção, "transe" seria a evidência da "dependência física e/ou psíquica"? Na segunda opção, os transes de possessão

nos culto afro-brasileiros seriam mais legítimos e menos suspeitos porque não causados por "drogas"?

c)"Qual a sua opinião sobre o transporte das plantas que são utilizadas no preparo do chá para milhares de quilômetros distante dos locais em que ocorrem naturalmente?". Existem setores conservadores da sociedade que sustentam que o uso de determinadas substâncias entre algumas populações específicas seria legítimo e natural, porém não entre outras. Este tipo de postura é severamente criticada num dos próprios pareceres do CONFEN: "O confinamento das práticas rituais à cidade de Rio Branco não tem qualquer embasamento lógico ou científico. Em primeiro lugar, basta circular pelas ruas de Rio Branco, sentar-se à mesa de um restaurante ou ligar o rádio ou a televisão para verificar-se a identidade dos programas, à semelhança de modas e padrões adotados nos diversos estados da Federação" (*apud* Alto Falante 1992, p. 8).

Outra leitura possível dessa pergunta do questionário, entretanto, aponta para um pressuposto diferente: embora o "uso" seja legítimo em qualquer população, seria o "transporte de plantas" dos lugares onde elas "ocorrem naturalmente" o fator problemático. A solução poderia ser, portanto, cultivar as espécies – e não proibir o uso fora do local de origem. Essa outra interpretação apontaria para uma eventual relação do questionário da SENAD com as recentes discussões realizadas pelo IBAMA (ver próxima seção) – relação cuja existência precisaria, de qualquer forma, ser comprovada.

Entre quatro e sete de julho de 2001, ocorreram em Rio Branco (AC) várias novas reuniões com mais de trinta organizações usuárias da ayahuasca no Brasil[29] (aumento significativo em relação à reunião feita por ocasião da elaboração da Carta de Princípios). Segundo relatos, os embates internos entre os grupos ayahuasqueiros chegaram a quase minar as possibilidades de um consenso. O clima foi de tensão e conflito, bem diferente da reunião no início da década de 1990, marcada pela união e cordialidade. Houve polarizações de setores do Alto Santo, da Barquinha e da UDV em oposição ao CEFLURIS; alguns grupos (aliança em sentido contrário) questionaram a UDV por levar o

29. No item abaixo, "A Fiscalização do IBAMA", analiso outras discussões relevantes presentes nessa reunião.

questionário a todos, insinuando que aquela instituição estaria eventualmente por trás da elaboração do mesmo, numa tentativa de excluir alguns dos demais grupos da possibilidade de utilização do chá. E a própria legalidade do questionário foi posta em dúvida.

De qualquer forma, como conclusão (reafirmada através de outros encontros internos do Santo Daime e da UDV ocorridos posteriormente em Brasília), acabaram optando por responder ao questionário, o que foi feito por cada grande grupo individualmente durante o segundo semestre de 2001 e início de 2002. Não existe prazo para a conclusão dessa tarefa e tampouco prazo previsto para uma resposta por parte da SENAD.

Outras iniciativas, além do questionário, têm sido tomadas pelo Governo no sentido de reavaliar o consumo da ayahuasca. Embora não tenha conseguido retraçar com precisão todas elas, nem sua cronologia, é possível identificar algumas etapas principais. Em novembro de 2001, durante uma reunião do Departamento de Dependência Química da Associação Brasileira de Psiquiatria, no XIX Congresso Brasileiro de Psiquiatria, em Recife, a SENAD solicitou um parecer sobre o consumo da ayahuasca. A Associação Brasileira de Psiquiatria (ABP) escreveu, com o auxílio da Associação Brasileira de Estudos do Álcool e Outras Drogas (ABEAD), um texto de vinte páginas intitulado "Parecer técnico-científico sobre a Ayahuasca". Esse foi apresentado para o CONAD no dia 19 de dezembro de 2002, e discutido depois em outra reunião entre a ABP e o mesmo órgão, no primeiro semestre de 2003.

De acordo com Ana Cecília Marques (presidente da ABEAD, comunicação pessoal, outubro de 2003), as discussões teriam sido "pautadas na interação medicamentosa entre a ayahuasca e determinados medicamentos, e também na necessidade de um controle social mais adequado pelos organizadores dos rituais para prevenção de problemas decorrentes do uso (citados no relatório)." Uma parte do documento propõe uma análise histórica e antropológica do tema; entretanto, no meu entender, essa é bastante limitada, pois deixa de lado exatamente os estudos sobre as religiões ayahuasqueiras brasileiras. Valeria a pena analisar esse relatório e pensar as categorias da psiquiatria correntes como "abuso", "dependência", "uso perigoso" etc.

Em 31 de dezembro de 2002, no último dia do governo de Fernando Henrique Cardoso, o Gabinete de Segurança Institucional emitiu a Resolução número 26, definindo um grupo de trabalho "objetivando submeter à deliberação do Conselho Nacional Antidrogas – CONAD, normas de controle social

referente ao uso do 'chá ayahuasca'". Noutras palavras, o governo decidiu reabrir as investigações sobre o consumo da ayahuasca, determinando a formação de um novo grupo, composto por várias instituições, para avaliar a questão.[30]

A resolução parte de uma série de considerações iniciais, como a preocupação com a comercialização, o uso não-ritualístico e outros pontos, dentre os quais destaco:

1) "considerando que as confissões religiosas conhecem sobre a proibição da exportação do chá ayahuasca ou do cipó Jabuge/ Mariri – *Banisteriopis caapi*, e da folha Rainha/Chacrona – *Psyhcotria viridis*, haja visto o seu uso exclusivamente ritualístico, peculiar a uma manifestação cultural regional brasileira [...]";

2) "considerando que os responsáveis pelos rituais religiosos são, também, responsáveis pela não administração do 'chá ayahuasca' aos menores de dezoito anos e às pessoas portadoras de deficiência mental [...]".

Esses dois pressupostos são polêmicos. A proibição da exportação da ayahuasca não é um consenso – ainda mais se levarmos em conta a liberação recente do consumo em alguns países europeus –, e havia oficialmente apenas uma recomendação (e não proibição) de ingestão do chá por menores de idade. De qualquer forma, durante o ano de 2003 a resolução aparentemente não surtiu efeito. Nenhum relatório foi produzido – provavelmente em função do início do Governo Lula e da incerteza sobre a conjuntura da SENAD, que, como os demais órgãos governamentais, passa por um processo de reorganização interna. Está prevista a retomada do debate para o início de 2004, que deve

---

30. A resolução cita alguns pareceres e documentos de agências governamentais e não-governamentais. Entre eles, a Nota Técnica nº 003/2002, da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), a qual afirma na sua conclusão: "O uso do chá, em rituais culturais e espirituais é legítimo no Brasil, porém, diante das matérias ultimamente veiculadas, como também as denúncias diante do uso do chá fora dos ambientes permitidos, entendemos que o CONAD deve intensificar o controle do eventual uso indevido do chá Ayahuasca ou Hoasca fora das comunidades organizadas."

ocorrer no interior da "Câmara Técnica-Científica", órgão ligado à SENAD, que está sendo criado. As decisões tomadas poderão vir a legalizar definitivamente o uso da ayahuasca, ou, ao contrário, criar restrições mais severas do que as que existem atualmente.

A fiscalização do IBAMA

A reprodução das religiões ayahuasqueiras brasileiras depende da existência da folha *Psychotria viridis* e do cipó *Banisteriopsis caapi*, espécies vegetais que compõem o chá. Com a expansão do consumo da bebida pelo país e também crescentemente através de novas modalidades pelo exterior (ver final deste texto), um novo problema se coloca: um aumento significativo da pressão sobre essas espécies, que poderá colocá-las ao longo do tempo em risco de extinção, já que vêm sendo exploradas há pelo menos setenta anos sem uma preocupação com a sua sustentabilidade.[31] Para contornar esse problema, seria necessário pensar em termos de um plano de manejo florestal para o cipó e a folha, ou um plano de reposição florestal destas espécies.[32]

Esse tema foi pouquíssimo explorado pela literatura – ainda mais se levarmos em conta todas as questões imediatamente relacionadas a ele, como é o caso da comercialização e do contrabando da ayahuasca, a disputa de patentes, a taxação de impostos, o controle da exportação, a saúde pública

---

31. Para a situação da exploração e comercialização do cipó *Banisteriopsis caapi* no Equador, ver: "Ecuador: uso y comercio de plantas medicinales, situación atual y aspectos importantes para su conservación" (*in*: www.traffic.org; ver referência a esta instituição adiante).

32. *Plano de manejo* diz respeito a um conjunto de atividades que descrevem os aspectos do local a ser manejado, da espécie ou espécies a serem exploradas. É composto por três fases: a pré-exploratória, a exploratória e a pós-exploratória com monitoramento. Em tese, essas intervenções permitem uma sustentabilidade da(s) espécie(s) explorada(s). *Reposição florestal*, por outro lado, significa retirar uma(s) espécie(s) de um local e repor o mesmo volume extraído em outro local. O controle da retirada é diferente do Plano de Manejo, pois não há monitoramento nem expectativa de retorno das espécies para a área inicial. Por exemplo, pizzarias, padarias, olarias etc., que consomem madeira em São Paulo, recolhem uma taxa de reposição florestal para que algumas ONGs reponham o volume de madeira consumido na região, permitindo assim um estoque contínuo de madeira.

ligada à vigilância sanitária, e assim por diante. No plano simbólico, vale lembrar, muitos desses grupos se auto-representam como ecológicos, amazônicos, pertencentes à Nova Era etc. – a princípio críticos de um modelo capitalista/consumista de exploração do meio-ambiente, que não levaria em conta questões de sustentabilidade.[33]

Em primeiro lugar, vale lembrar que, geralmente, quando os técnicos fazem manejo florestal com corte da madeira, uma das práticas adotadas é o corte de cipós para, de um lado, evitar que uma árvore derrube outras (porque elas estão ligadas por cipós) e, por outro, evitar que os cipós dominem a paisagem ocupando as clareiras, permitindo uma regeneração melhor e mais rápida das espécies arbóreas. Essa medida, afirma-se, também seria importante para a segurança da floresta. Entretanto, um estudo recente demonstra que os cipós são a principal fonte de alimentação (frutos) para vários grupos da fauna durante os períodos secos e, portanto, possuem impacto também na presença de caça.[34] Isso significa que a importância dos cipós nos planos de manejo deve ser revista.

O Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) é o órgão responsável pela fiscalização da extração, do transporte e do armazenamento da folha e do cipó. A legislação baseava-se, até há

---

33. Discutirei, aqui, apenas aspectos materiais e ecológicos imbricados na exploração do cipó e não aqueles simbólicos, que dizem respeito à representação que os grupos fazem dessa liana. Por exemplo: as espécies cultivadas possuem valor simbólico análogo às selvagens? Qual é mais valorizada? Como os grupos avaliam os efeitos do cipó obtido em suas plantações? Como são nomeadas e quais são as variedades de cipó reconhecidas? São conferidos atributos especiais a cada uma delas? Vale lembrar que o cipó demora no mínimo idealmente por volta de cinco anos para poder ser colhido; para alguns, embora isto seja variável, quanto mais grosso (antigo), mais potente. Nesse sentido, seria de se esperar que as espécies selvagens e antigas fossem mais valorizadas, porém este não é necessariamente o caso. Shepard, por exemplo, afirma que os Machiguenga do Peru reconhecem a *Banisteriopsis caapi* selvagem, porém a consideram inferior àquela por eles cultivada, além de potencialmente perigosa (ver o texto de Shepard neste livro).

34. Informações de Tasso Azevedo, coordenador do Núcleo Amazônico do IMAFLORA – Instituto de Manejo e Certificação Florestal e Agrícola –, instituição que através da Rede *SmartWood* é credenciada para realizar certificação de florestas e seus produtos, de acordo com os padrões do *Forest Stewardship Council* – FSC (*e-mail* de 15/06/2002).

pouco, apenas na portaria nº 117, de 17 de agosto de 1998. Tal portaria estabelece que os grupos devem apresentar o seu estatuto, comprovando seu objetivo social; uma "declaração com a estimativa de quantidade e espécies do produto florestal a ser transportado anualmente"; e um projeto de plantio das espécies exploradas para "fins de reposição florestal obrigatória", para poderem requerer a "Autorização de Transporte de Produtos Florestais" (ATPF), necessária para o transporte das espécies (Portaria nº 117, de 17 de agosto de 1998).

Não obstante, segundo Edna Maia, engenheira agrônoma do IBAMA do Acre (*e-mail* de 07/05/2002), na prática, não havia nenhum tipo de fiscalização – no ponto de vista do IBAMA, ocorria, de fato, uma exploração totalmente descontrolada, apesar de a UDV e o CEFLURIS possuírem contatos e iniciativas de regularização junto ao órgão. Em 1998, o IBAMA fez um primeiro acordo com os grupos do Santo Daime, da Barquinha e da UDV, no sentido de haver um plano de manejo e replantio da folha e do cipó. Tal exigência era, como se pode imaginar, bastante difícil para os grupos ayahuasqueiros, especialmente para os centros menores que possuíam uma infra-estrutura bastante precária.

Foi apenas recentemente, entretanto, que a fiscalização do IBAMA se intensificou de maneira significativa. Ainda segundo Edna Maria (*e-mail* de 07/05/2002), a mudança ocorreu devido a um pedido dos próprios centros para normatizar os problemas existentes na prática da extração da matéria-prima que compõe o chá. Segundo ela, haveria denúncias de que algumas pessoas e centros de fachada estariam coletando o cipó para produzir a bebida com fins explicitamente comerciais.

Não foi possível pesquisar se esta é a motivação real do acirramento da fiscalização, nem se as denúncias procedem, porém episódios dispersos de litígio foram registrados. Um deles foi a apreensão pela Polícia Federal, em janeiro de 2002, em Rio Branco (AC), de 265 litros de daime – que estaria sendo produzido para venda clandestina (www.agazeta-acre.com.br). Outro foi narrado por Silva (2002). Segundo a autora, parte da população Apurinã da aldeia de Camicuã, área perto de Boca do Acre, próxima à comunidade do CEFLURIS Céu do Mapiá (Amazonas), aderiu à doutrina do Santo Daime. Esse grupo teria instalado um sistema de trocas de cipó (matéria-prima) por daime (a bebida já pronta para consumo), que teria gerado incômodos junto à população indígena local e à FUNAI.

De acordo com Alexandre Dias de Souza, Diretor do Departamento de Comunidades Sustentáveis da Secretaria Executiva de Florestas e Extrativis-

mo de Governo do Estado do Acre (SEFE) (*e-mail* de 17/08/2002), os centros buscaram essa secretaria[35] para reclamar que as investidas do IBAMA em conjunto com a Polícia Federal teriam gerado situações constrangedoras, "dando a impressão de 'traficantes de cipó', ou ao menos um indigesto sabor de estarem sendo amparadas pelo mesmo aparato que trata do narcotráfico".

As novas medidas adotadas pelo IBAMA, apesar de terem valor e legitimidade reconhecida no meio ayahuasqueiro, causaram controvérsia. Entre outras razões porque o IBAMA não costuma(va) prestar atenção para os desmatamentos praticados pelos grandes latifundiários em áreas em que existe enorme quantidade de folha e de cipó, passando a ser, não obstante, bastante rigoroso com os grupos.[36] Alguns têm sugerido que as novas regras estão sendo usadas de maneira seletiva para dificultar a produção e a circulação de ayahuasca no país.

De 4 a 7 de julho de 2001, ocorreram em Rio Branco (AC) várias reuniões do IBAMA com os grupos ayahuasqueiros. Tais reuniões transformaram-se em um espaço de diálogo entre as entidades, uma vez que todos estavam enfrentando as dificuldades impostas pela nova regulamentação.[37] Foram discutidos diversos temas, entre eles a possibilidade de realizar planos de manejo em vez de reposição florestal. Como vimos anteriormente, o plano de manejo é distinto do cultivo. O primeiro é muito mais caro e complexo. Para alguns, exigir um plano de manejo para o caso da ayahuasca é um exagero: a implementação de plantações já seria suficiente, por ser racional e eficaz. De acordo com

---

35. Vale lembrar que o IBAMA é um órgão federal, que em alguns casos terceiriza as questões ambientais para os órgãos responsáveis locais.

36. De acordo com Alexandre Dias de Souza, "Em apenas um plano de manejo vistoriado pelo IBAMA, foram retirados sete mil kg (sete toneladas) de cipó que se perderiam na mata. O manejo madeireiro produz um impacto muito maior sobre o cipó do que o seu consumo por todas as igrejas em conjunto" (comunicação pessoal, novembro de 2002).

37. Essa reunião tratou dos problemas da fiscalização do IBAMA e também das novas investidas da SENAD contra os centros ayahuasqueiros. A reunião estava agendada originalmente para tratar das questões relativas à extração da folha e do cipó, mas segundo relatos dos participantes, no último instante teria chegado a notícia de que havia outro tema "urgente" a ser incluído na pauta. No item acima (ver "A SENAD e as novas investidas"), tratei dos aspectos legais das discussões ocorridas naquela reunião, e, no presente item, abordo o tema da fiscalização do IBAMA.

Alexandre Dias de Souza (*idem*), "o ideal seria iniciar a reposição florestal para, em um horizonte de médio prazo, ter mais volume de material plantado, atingindo uma auto-suficiência. Nesse caso, não haveria pressão nos estoques naturais, que seriam manejados por meio do estabelecimento de planos de manejo. Mas é necessário lembrar que na verdade não se trata de uma situação de exclusão, pois os centros podem possuir ambos os planos, o de manejo e o da reposição florestal".

Outros temas abordados nessas reuniões foram: a necessidade das igrejas maiores oferecerem uma contrapartida maior, enquanto os centros menores poderiam ficar dispensados de algumas obrigações; identificação da origem das variedades de cipó e folha cultivados e selvagens;[38] mapeamento dos territórios de coleta em áreas particulares para evitar a coleta de dois centros numa mesma área; possibilidade de pleitear com o INCRA a destinação de áreas para os centros que não têm terra; reposição, nos lugares de coleta, por meio de viveiros de replantio; abatimento de impostos para áreas que permitam o manejo; identificação de áreas comuns de coleta e criação de uma reserva coletiva para atender às igrejas; envio de material para os outros estados condicionado à posse e à execução de um plano de manejo.

As reuniões entre os centros ayahuasqueiros e a SEFE criaram um ambiente de debates e propostas que deram origem ao conteúdo de uma nova portaria, emitida pelo IBAMA, regulamentando a extração da folha e do cipó (Alexandre Dias de Souza, *e-mail* de 17/08/2002). Vejamos quais foram as medidas adotadas e algumas de suas conseqüências.

Em outubro de 2001, o IBAMA emitiu a portaria estadual 004/02 (isto é, válida somente para o Estado do Acre), disciplinando as normas para exploração do cipó e da folha (Portaria nº 004/2001, de 16 de outubro de 2001;

---

38. Este ponto é de extrema importância, quiçá mais do que o desaparecimento do cipó em uma determinada área, pois implica na perda de diversidade genética da espécie. Esta questão está ligada também ao tema da reposição florestal. Se os centros cultivarem a folha e o cipó cujas sementes forem coletadas na mata, e a cada novo plantio fazerem novas coletas, a diversidade genética será mantida. Porém, se apenas um plantio for fornecedor de sementes para os novos plantios, o mesmo não ocorrerá. Nesse caso, não haverá muita variabilidade genética e o cruzamento entre indivíduos daquele plantio tenderá a gerar endogamia, isto é, uma "erosão" genética (Alexandre Dias de Souza, comunicação pessoal, novembro de 2002).

www.viaecologica.com.br).[39] Tal portaria estabelece que: 1) a expedição da ATPF está condicionada ao cadastramento prévio do centro religioso no IBAMA do Acre. Nesse documento a entidade deve explicitar: a área de coleta e a quantidade de cipó e de folhas coletadas, se existe cultivo de algumas destas duas espécies, se o grupo possui plano de manejo ou não para elas, a quantidade de freqüentadores e a média mensal de consumo da ayahuasca, a quantidade de folha, cipó e ayahuasca enviada para outros estados, a localização de suas filiais etc.; 2) as entidades devem indicar com antecedência ao IBAMA os locais onde realizam as coletas e o órgão pode realizar vistorias antes e depois delas; 3) a coleta ou extração do cipó e da folha devem ser feitas de modo a não causar danos ambientais e a conservar as espécies, tomando cuidados tais como: retirar cuidadosamente as folhas, deixando os galhos e brotos; cortar o cipó sem destruir a árvore hospedeira e fazê-lo de cima para baixo, deixando pelo menos 30cm do tronco, sem arrancar as suas raízes, de forma que possa crescer novamente; 4) o produto florestal irregular apreendido será distribuído para as igrejas devidamente cadastradas; 5) o IBAMA cederá às entidades cadastradas endereços de áreas de desmate, para que os centros possam se colocar de acordo com seus proprietários para coletar o cipó e a folha antes da derrubada; 6) as entidades que necessitem confeccionar a ayahuasca em local distinto daquele em que será consumida, deverão comunicar previamente o fato ao IBAMA; 7) a portaria dá um ano de prazo para que os grupos apresentem um projeto de plantio para reposição florestal, ao qual fica condicionada a expedição da ATPF para o cipó e a folha;[40] 8) caso sejam

---

39. Consultar também: Instrução Normativa nº 001 e 002, de 10 de maio de 2001; Instrução Normativa nº 003/02, de 4 de março de 2002 (sobre exploração de produtos florestais não madeireiros); Portaria Interinstitucional nº 001, de 08 de Maio de 2002 – IBAMA/IMAC (sobre Planos de Manejo Florestal Sustentável de Uso Múltiplo Não Madeireiro – PMFSNM).

40. Alexandre Dias de Souza nota que, nas discussões originais que redundaram na elaboração dessa portaria, havia uma tendência de se demandar planos de manejo. Porém, foi observado que estes eram mais complexos (ver nota de rodapé no início desta seção; adiante, esta discussão será retomada) e a portaria acabou por enfatizar a reposição florestal (tal qual já presente, embora genericamente, na Portaria nº 117, de 17 de agosto de 1998). Foi dado como carência o prazo de um ano, na expectativa de após este período ser exigido legalmente o plano de manejo, porém isto não veio a acontecer (comunicação pessoal, novembro de 2002).

verificadas infrações, o IBAMA pode punir o centro com a suspensão do direito de obter a ATPF por um ano.

Ainda de acordo com Souza (*e-mail* de 17/08/2002), o governo do petista Jorge Viana, que havia escolhido o tema Governo da Floresta para o primeiro mandato, já havia começado a criar, no final de 1999, um grupo de trabalho a fim de estabelecer subsídios básicos para a elaboração de Planos de Manejos para Produtos Florestais Não Madeireiros (PFNM), composto por ONGs, instituições governamentais, farmácias homeopáticas, técnicos, erveiros, universidades locais e de outros estados, entre outros. O cipó já tinha sido incluído na lista das espécies em discussão no Zoneamento Ecológico Econômico (ZEE), ao lado de espécies importantes cultural e economicamente na região, como a castanheira e a seringueira. Dessa forma, as novas exigências do IBAMA viriam a se "encaixar" no trabalho que estava sendo realizado por esta Secretaria, que possuía interesse especial na questão, pois o Acre, como se sabe, é o lugar de maior extração do cipó e concentração do maior número de igrejas ayahuasqueiras do Brasil.

Em março e abril de 2002, ocorreram outras duas reuniões em Rio Branco. Na última, representantes das entidades ayahuasqueiras se reuniram com promotores públicos em um seminário organizado pelo IBAMA, onde também esteve presente a Secretaria Executiva de Florestas e Extrativismo do Governo do Estado do Acre (SEFE). O clima desse encontro, segundo relatos de ayahuasqueiros com quem conversei, foi muito "mais de parceria do que de acusação". De qualquer forma, o cenário foi também de conflitos: o IBAMA foi criticado por fiscalizar e punir, mas não possuir nenhuma informação sobre o manejo das espécies, nem ter elaborado até o momento orientações técnicas para a extração da folha e do cipó. Por outro lado, há problemas institucionais entre a SEFE e o IBAMA (Alexandre Dias de Souza, comunicação pessoal, novembro de 2002).

As discussões sobre legalidade e ecologia obrigaram as entidades a retomar um diálogo que estava suspenso há tempos (ver itens acima, que descrevem a história desses contatos). Em outra reunião, interna aos centros, os últimos decidiram formar um "Conselho Deliberativo da Ayahuasca", composto por membros das igrejas. Este órgão teria a finalidade de difundir e preservar o uso da bebida, além de incentivar pesquisas científicas. Com o mesmo espírito da Carta de Princípios, os grupos estão tentando formar uma coalizão, superando as diferenças em prol da defesa do assim considerado uso correto da bebida. Tive acesso a alguns documentos relacionados à criação do

estatuto deste órgão, ainda em formação. Aparentemente, a tendência é de que haja nesse documento alterações nos parágrafos relativos à comercialização e ao curandeirismo. Algumas das controvérsias que ocuparam o cenário nos últimos anos estão aí refletidas, acrescentando-se, por exemplo, ressalvas com relação ao consumo da ayahuasca por parte de pessoas incapacitadas e obrigatoriedade de autorização dos pais ou responsáveis para o consumo por menores de idade.

Os grupos, sobretudo aqueles que exportam o chá para outros estados, estavam condicionados a apresentar um plano de reposição florestal do cipó e da folha dentro de um ano (prazo esgotado em 26 de outubro de 2002), para poder dar continuidade às suas atividades. Segundo uma notícia veiculada pelo site do IBAMA (www.ibama.gov.br) em dezembro de 2001, apenas um dentre os vinte e seis grupos registrados junto ao órgão já possuía um plano de manejo das plantas. A fiscalização quanto à extração já está funcionando e, de acordo com informações de ayahuasqueiros no Acre e também em São Paulo com quem conversei, as alterações já estão sendo sentidas na prática. Por enquanto, é somente no estado do Acre que vigoram as normas para a exploração do cipó – mas a tendência é que outros estados venham a copiar esse modelo.

Até o momento, não foram mapeadas as áreas do replantio do cipó e da folha, oficialmente declaradas existentes pela UDV e pelo Santo Daime.[41] Tal levantamento provavelmente esbarraria em questões políticas e estratégicas para tais grupos, mas, embora a tarefa seja árdua, creio que não é impossível.

O status *jurídico da ayahuasca e a inserção dos grupos ayahuasqueiros na sociedade*

Nos tempos atuais, diversamente da década de 1930, dificilmente alguém cogitaria fechar um terreiro de candomblé. As perseguições aos centros

41. O cipó e a folha, segundo os ayahuasqueiros, cresce bem em todas as regiões do país, mesmo nas mais frias, embora haja pequenos problemas de adaptação, sendo necessários portanto cuidados especiais. Um problema correlato curioso que ocorreu em pequena escala é que alguns centros se estabeleceram em áreas de reservas ecológicas, que não permitem o plantio de espécies exógenas, dificultando o projetode replantio do cipó e da folha, caro às entidades em fase de franca expansão.

ayahuasqueiros, entretanto, não são nada incomuns. Vimos até agora que não existe ainda no Brasil uma lei oficial que regulamente o uso da ayahuasca, o que significa que não existe uma garantia efetiva da manutenção do panorama atual. Em última instância, a atividade religiosa desse universo de pessoas esteve sob a responsabilidade do CONFEN, que retirou, através de um parecer, a ayahuasca da lista das substâncias proscritas pela DIMED. O processo, como acompanhamos, foi questionado e posteriormente reafirmado. A Comissão Mista foi desfeita em 1996, e estabeleceu que o uso poderia ser objeto de reexame caso surgisse algum fato *novo* ainda não analisado pelo órgão. Tal fato não ocorreu, porém a utilização ritual da ayahuasca voltou a ser questionada em 2000.

Observo aqui três vertentes de interpretação da situação legal da ayahuasca. A primeira defende que apenas uma lei resolveria definitivamente o assunto, colocando-o acima da conjuntura da SENAD/CONAD e dos eventuais interesses específicos de alguns políticos. Entretanto, existe o reconhecimento de que essa seria de difícil formulação técnica – suas características, grau de amplitude –, sem mencionar as dificuldades políticas, o tempo para aprovação etc. (haja visto o percurso de tramitações da lei anti-tóxicos). Aparentemente, a UDV se encaixa neste modelo (embora seja necessária uma maior pesquisa junto a esta instituição). A hipótese levantada aqui – de que talvez a iniciativa ou pelo menos determinado apoio ao questionário tenha partido deste grupo religioso – confirmaria essa tendência.

O segundo tipo de abordagem é aquele que opta pelo silêncio com relação a essa temática: o assunto é tão controverso e instável que é melhor não interferir. O CEFLURIS, ao que tudo indica, embora bastante visível e aberto com relação à mídia (ver seção abaixo), se encaixa nessa tendência. O mesmo vale para os grupos abrigados sob a sigla geral de Alto Santo e de Barquinha – os quais, por terem permanecido quase que exclusivamente restritos ao estado do Acre, estão de alguma forma menos ameaçados. Entretanto, segundo Goulart, que realiza pesquisa de campo de doutorado sobre a relação entre os diversos grupos ayahuasqueiros, o Alto Santo e a Barquinha em determinadas situações tendem a se alinhar com a tendência descrita acima como mais legalista (comunicação pessoal, julho de 2002).

A terceira corrente aglutina os inconformados com o panorama atual – pessoas do universo jurídico, religioso ou político, que almejam inserir a ayahuasca na lista de substâncias de uso proscrito. Este grupo continua ativo,

em investidas esporádicas. É o caso, por exemplo, de Gomes, desembargador aposentado do Tribunal de Justiça de São Paulo. Seu livro (Gomes 1998) é um manifesto a favor da proibição do uso da ayahuasca. Gomes constrói uma abordagem cuja base é exclusivamente farmacológica, do tipo a "droga que traz imanente em sua essência a substância alucinógena" (1998, p. 68). O autor faz uso de uma argumentação truncada e reducionista, a partir da leitura enviesada de diversos autores, inclusive antropólogos – como, por exemplo, na página 63, onde atribui legitimidade ao uso da ayahuasca nas "regiões andinas", diferentes das "tropicais" do Brasil: sabe-se que, histórica e geograficamente, a bebida é originária da floresta amazônica. Sem contar com a reificação da tradicional vinculação do discurso médico-psiquiátrico ao jurídico-penal. Do ponto de vista legal, Gomes tenta desautorizar o parecer do extinto CONFEN – como vimos, órgão na época responsável pela supervisão dos tóxicos no Brasil, criado a partir de um *decreto* – com relação ao Ministério da Saúde, designado através da Lei 6.368/76 como responsável por elencar as drogas proibidas.

Se a ayahuasca goza de uma relativa benevolência oficial, isso se deve em parte às relações que os grupos ayahuasqueiros, especialmente a UDV, mantiveram ou mantêm com os poderes dominantes. É de conhecimento público que membros da UDV possuem laços estreitos com órgãos governamentais e com o Poder Legislativo,[42] o que, sem dúvida, contribui(u) para o processo de legalização/legitimação da bebida. A UDV, talvez influenciada em parte pelo espiritismo kardecista, possui um caráter cientificista, que vincula ordem, lei e espiritualidade. Tem uma estrutura e organização bastante desenvolvida, com alguns órgãos especialmente voltados para a interlocução com as autoridades científicas e governamentais, como é o caso do Departamento Médico-Científico (DEMEC), do Departamento Jurídico e mesmo do Departamento de Memória. O grupo teve participação ativa no I Fórum Nacional Antidrogas, no final de 1998, que foi a primeira ação pública da SENAD (ver site: www.udv.org.br).

---

42. De acordo com Fernando Godinho, da SENAD (comunicação pessoal, abril de 2002), o deputado do PT de Minas Gerais, João Magno, apresentou-se junto ao órgão como representante da UDV. Ver também os discursos do deputado Salmo Coelho (*in: Alto Falante* 1992) e o pronunciamento de Queiroz (1996). Sobre uma hipótese a respeito da relação entre a UDV e a ditadura militar brasileira, ver Henman (1986).

Se é possível afirmar que a UDV talvez tenha se tornado um pouco mais elitizada do que o CEFLURIS, por meio de uma adesão mais forte de determinada parcela da classe média ao seus quadro de membros e diretoria, o último grupo possui, não obstante, seus próprios canais de contato com o governo. Como exemplo, cito a doação de terras que o CEFLURIS obteve do governo Sarney, em 1989, quando foi criada, através do decreto nº 98.051, a Floresta Nacional Mapiá-Inauini, com trezentos e onze mil hectares, local da atual sede do grupo. Com efeito, pode-se remeter a um passado mais distante: o próprio Mestre Irineu, nas décadas de 1940 e 1950, parece ter gozado de proteção e simpatia das autoridades locais em Rio Branco (MacRae 1992).

Ao tentarmos determinar as raízes históricas, políticas, econômicas e culturais da legalidade do consumo da ayahuasca no Brasil, deparamo-nos, ao mesmo tempo, com uma série de historietas sobre as relações desses grupos com o Estado, contadas pelos participantes com humor e às vezes com orgulho. O CEFLURIS e o Alto Santo fazem narrativas que soam fantásticas, como a benção oficial que o Mestre Irineu teria recebido de um importante coronel local, durante o início de suas atividades com a bebida (comunicação de Antonio Alves no I CURA, 1997). Também há relatos, narrados em tom esotérico, de que muitos membros do CONFEN, policiais e autoridades que foram, ao longo dos anos, investigar os diversos assentamentos daimistas na Amazônia, acabaram por se "fardar" (ato de adesão oficial ao grupo), trazendo consigo, às vezes, a família.

Para encerrar, evoco um relato lido em todas as sessões regulares da UDV, intitulado "Convicção do Mestre". Esse artigo foi elaborado pelo próprio Mestre Gabriel e publicado no jornal *Alto Madeira*, de Porto Velho, em 06/10/1967: "Quando foi preso [...] por estar preparando um chá que chamam pelo nome de Hoasca, o mestre da União do Vegetal, José Gabriel da Costa, foi chamado pelo senhor delegado de polícia da capital para dar alguma explicação sobre aquele líquido – chá misterioso. O senhor delegado, não encontrando qualquer infração legal, deu cobertura à União do Vegetal com as seguintes palavras: 'não posso proibir as sessões de vocês, mas também não posso dar licença'". A imobilidade do delegado é interpretada na simbologia do grupo como uma evidência de que o assunto está para além da jurisdição humana – o Mestre Gabriel estaria, na verdade, autorizado diretamente por Deus para distribuir o chá.

Núcleo da União do Vegetal em Rio Branco, Acre e Núcleo da União do Vegetal em Porto Velho, Rondônia. (Foto Beatriz C. Labate)

O Santo Daime, a UDV e os meios de comunicação

O CEFLURIS e a UDV – apesar de não se pronunciarem oficialmente a respeito, ou mesmo de afirmarem o inverso – possuem um projeto expansionista, diferentemente dos diversos grupos da linha da Barquinha e do Alto Santo, que até o presente momento não demonstraram ambições nesse sentido –, aliás, muito pelo contrário. Esse último conjunto de grupos foi deixado de lado na presente análise, já que está praticamente restrito ao Estado do Acre e quase não é mencionado na imprensa. Farei aqui uma breve interpretação da relação estabelecida entre os dois maiores grupos e os meios de comunicação nacionais, a partir das minhas impressões, colhidas na análise de setenta e oito notícias publicadas nos últimos dezoito anos (de 17/08/1982 a 13/09/2000; apenas algumas serão mencionadas diretamente aqui). Elas foram coletadas nos jornais *O Globo* e *Jornal do Brasil*, do Rio de Janeiro; *O Dia*, *Folha de São Paulo*, *O Estado de São Paulo* e *Jornal da Tarde*, de São Paulo; no *Correio Brasiliense*, de Brasília; nos jornais campineiros *A Tribuna* e o *Correio Popular*; nas revistas *Manchete*, *Isto É*, *Veja* e *Contigo*.[43] Inicialmente, descreverei algumas das características desses grupos que são relevantes para a presente análise.

O CEFLURIS possui uma organização bastante flexível, composta de igrejas independentes com razoável diversidade local. A autonomia de cada igreja, entretanto, é limitada pelo consumo de daime, que é fornecido para todos, na sua maior parte, pelo Céu do Mapiá (Amazônia), sede do grupo. Também existem *reinados*, isto é, plantações de *jagube* (cipó) e *rainha* (folha) em outros locais do Brasil, mas em pequena quantidade. Eventualmente, são realizados *feitios* – rituais de produção da bebida daime – nos diversos centros espalhados pelo Brasil. De qualquer forma, o Mapiá possui uma grande centralidade social, simbólica e material para essa vertente do Santo Daime (Groisman 1992).

Na UDV, ao contrário do CEFLURIS, cada núcleo possui uma produção própria de *mariri* (cipó) e de *chacrona* (folha), cujo objetivo ideal é o auto-abastecimento. Eventualmente, os núcleos também "importam" folha e cipó do norte, bem como mestres antigos, para coordenarem seus diversos *preparos*

43. Para uma análise incipiente das notícias de jornal veiculadas pela mídia, ver Weber (1997) e Abreu (1990). No *site* da UDV e do CEFLURIS, estão publicadas algumas notícias.

locais. Mas o plantio da folha e do cipó é um pré-requisito para que os pequenos agrupamentos se tornem um núcleo oficial da UDV – o que não impede que essa seja uma organização muito mais centralizada do que o CEFLURIS. A sede geral da *União*, como é chamada pelos seus membros, localiza-se em Brasília.

A UDV é numericamente superior ao Santo Daime: possuem, respectivamente, sete mil e três mil adeptos (Labate e Sena Araújo 2002, p. 573). Entretanto, A UDV, ao contrário do Santo Daime, permaneceu quase invisível publicamente. Isto é um dado elucidativo a respeito dos dois grupos.

Algumas hipóteses para compreender esse perfil da UDV são: em primeiro lugar, o segredo perpassa diversas esferas da instituição, sendo talvez característica herdada da tradição maçônica.[44] Por exemplo, os adeptos são aconselhados a não expor sua identidade religiosa nos seus ambientes de trabalho, bairro etc. Por outro lado, o grupo tem uma estrutura bem mais fechada – talvez, nas palavras dos adeptos, "cuidadosa" – do que o Santo Daime: os novatos passam por uma seleção rígida, sendo recebidos em número limitado em sessões especiais para esse fim. No CEFLURIS, excetuando-se alguns poucos trabalhos exclusivos para fardados, *grosso modo*, qualquer pessoa pode participar de qualquer cerimônia. De fato, há enorme circulação de visitantes, que não necessariamente se fardam. É sempre cobrada – com maior (sobretudo nos grupos do Acre e Amazônia) ou menor flexibilidade – uma taxa dos novos e uma contribuição fixa dos fiéis. Na UDV, os novatos não pagam e os sócios contribuem com uma mensalidade. Recomenda-se aos não-membros que após aproximadamente três meses freqüentando o grupo se associem definitivamente; em alguns casos, esse prazo é de apenas três sessões (Afrânio Andrade, comunicação pessoal, abril 2002). Há nesse sentido, portanto, uma pressão maior.

A discrição da UDV é resultante, ainda, da estrutura hierárquica e burocrática do grupo.[45] Existe um forte controle e cuidado com o que os discípulos falam publicamente: poucos estão autorizados a dar declarações; reportagens e pesquisas são bastante restringidas.[46] Parece-me que essa

---

44. Sobre a UDV e a maçonaria, ver Andrade (1995) e Brissac (1999).

45. A respeito de algumas características administrativas e simbólicas do CEFLURIS eda UDV, que as diferenciam enquanto tais, ver também as impressões Barbosa (2001, pp. 63-72), o qual fez uma pesquisa com participantes novatos em ambos contextos.

46. Em anos de convívio no ambiente acadêmico de estudo das religiões ayahuasqueiras, percebi que muitos pesquisadores da área de ciências humanas

invisibilidade reflete, sobretudo, uma opção política. A UDV almeja um crescimento lento, progressivo e certeiro. A discrição pública não espelha, portanto, um desejo de isolamento. Outra evidência disso é que, quando há personalidades importantes, como artistas, homens da lei etc., que desejam beber o vegetal, o grupo realiza prontamente uma sessão extra para atendê-los.[47]

A relação do CEFLURIS com a mídia ao longo dos últimos vinte anos foi marcada, por outro lado, por enorme *frisson*, sobretudo relacionado à adesão feita ao grupo, na década de 1980, de diversas celebridades, como Lucélia Santos, Ney Matogrosso, Buza Ferraz e Maitê Proença, entre outros. Na verdade, desde os seus primórdios, o CEFLURIS sempre chamou a atenção dos meios de comunicação e a relação estabelecida entre ambos sempre foi pautada pela polêmica. A citação de algumas manchetes (ver bibliografia no final deste texto) pode nos dar uma idéia: "Divina piração"; "Seita no Acre usaria drogas em cerimônias"; "A seita do barato"; "As poções da alucinação"; "O Barato legal".

Os conflitos ocorreram de forma intermitente, em função de uma série de episódios dispersos, onde aparentemente sempre tem sido reposto um jogo dialético e tenso entre as lideranças do Santo Daime e a imprensa. Um dos ícones dessa dinâmica é Alex Polari, atual vice-presidente do CEFLURIS. Em função de seu passado político contra a ditadura militar brasileira, ele tem sido objeto de reportagens irônicas no estilo "guerrilheiro vira guru". Outras personalidades exploradas pela mídia são as figuras de Verônica e Jambo, dois casos famosos que se tornaram publicações (Castilla 1995 e Mourão 1995). Verônica, uma adolescente que se mudou para a comunidade daimista de Mauá (Rio de Janeiro), filha de uma ex-adepta do Santo Daime, passa a ter sua guarda pleiteada pela mãe na justiça. Jambo, outro jovem, que teria problemas com abuso de drogas, suicidou-se no Céu do Mapiá (Amazônia).

A impressão que se tem é que, a despeito de alguns estudos acadêmicos sérios, a imagem pública do Santo Daime permanece invariavelmente pejorativa, quase que alheia às categorias classificatórias disponíveis na sociedade

---

desistiram de estudar a UDV por dificuldade de obter autorização para fazê-lo. Por outro lado, a UDV incentiva e apóia pesquisas na área biomédica, possuindo um órgão especializado em prestar auxílio nesse sentido, o DEMEC (Departamento Médico-Cientifico), conforme vimos anteriormente.

47. Sobre o desejo de expansão e monopolização do consumo da ayahuasca nos centros urbanos pela UDV, ver Henman 1986.

mais ampla. Boa parte da incompreensão e preconceito com relação ao grupo se deve, provavelmente, à ação da própria imprensa. De abominável à badalação, o tema tem sido sempre tratado como enigmático: o desejo – familiar à antropologia – de produzir e consumir o exótico. A contemplação dessa mostra de notícias sugere que houve uma espécie de gosto perverso pela diversidade, um quase canibalismo simbólico do *outro*, onde para absorvê-lo era necessário antes construí-lo.

Por outro lado, é necessário estabelecer outra parcela da responsabilidade pela produção da imagem estigmatizada do CEFLURIS ao próprio grupo. No meu entender, essa organização religiosa tem demonstrado inabilidade nas mediações com as instituições da sociedade. Por exemplo, parece-me que em alguns casos a interpretação dada pelo grupo aos episódios citados – e problemas daí advindos – foi produzida demasiadamente em função apenas de seus próprios parâmetros internos. Os conflitos evidenciam, assim, dificuldades de comensurabilidade entre o universo daimista e o não-daimista, transparecendo alguns elementos messiânicos e escatológicos do grupo.[48]

Um exemplo são as interpretações que ouvi de alguns daimistas sobre alguns desses fatos polêmicos que ocorreram em relação ao Santo Daime – tais como as críticas feitas por Mourão (1995), Castilla (1995). ou a reportagem acusatória das atividades dos daimistas na Europa, feita pela semanário alemão *Der Spiegel*.[49] Ao comentar esses episódios em entrevistas informais, alguns daimistas especularam que certas pessoas envolvidas poderiam ter "sido veículos de entidades espirituais negativas"; ou que nada "aconteceria à toa" – haveria um sentido espiritual por trás dos conflitos, aparentemente invisível porém não menos real – e que o mundo espiritual se encarregaria de revelar "o que é verdadeiro ou não". Ou, por fim, que tais críticas infundadas revelariam "o caos e a incompreensão existentes no mundo atual", seriam "sinais da chegada do final dos tempos", e assim por diante.

---

48. Sobre tais elementos, ver Goulart (1996, capítulo 7).

49. Os rituais foram comandados por um grupo carioca que atualmente não está vinculado institucionalmente ao CEFLURIS. Eles foram realizados num modelo "nova era" de *workshop*, provocando reações negativas da mídia e dos participantes (Balzer 2002; Groisman 2000, p. 93).

De qualquer forma, os dramas vividos acabam por reforçar a legitimidade e a coesão internas, através do estabelecimento de uma espécie de oposição entre *nós* – os daimistas, eleitos[50] – e *eles* – a sociedade que não "nos" compreende. O CEFLURIS foi formado inicialmente por um conjunto de famílias de seringueiros e migrantes nordestinos que viviam em esquema comunitário na periferia de Rio Branco, com atividades fundadas, sobretudo, em relações pessoais, possuindo um caráter de *communitas* (Turner 1974). O grupo permaneceu em relativo anonimato até meados da década de 1980, quando passou a sofrer um processo de expansão súbita e crescente. A necessidade de padronização e institucionalização é, portanto, recente – de fato, trata-se de preocupações cada vez mais centrais. Evidências deste processo podem ser observadas na organização de reuniões periódicas nacionais e internacionais dos centros daimistas; publicação de obras (CEFLURIS 1997, Mortimer 2000 e 2001), elaboração de um *site*, criação de diretorias regionais e reformas administrativas (ver www.santodaime.org), e assim por diante.

Talvez seja possível detectar, no final dos anos 1990, indícios de uma mudança de abordagem da mídia com relação aos grupos ayahuasqueiros, a partir da publicação de uma série de reportagens menos exotizantes, que oferecem um olhar quase antropológico sobre o tema, tais como "A bebida das visões", "Festa na floresta", "Inquietude no coração da floresta" e "Chá sem fronteiras" (ver as referências bibliográficas, adiante). São destacados aí, por exemplo, questões como a originalidade e o sincretismo presentes na religião do Santo Daime, as motivações que levam à adesão dos membros, como a procura por terapias alternativas para problemas de saúde e o fascínio que o culto exerce sobre estrangeiros, entre outros. Isso está ocorrendo, provavelmente, devido a um esgotamento do modelo sensacionalista do "desmascaramento" das "seitas malucas" – a expansão do consumo da bebida já não constitui novidade, o crescimento se estabiliza, os poderes públicos estão conscientes do fenômeno.

Por outro lado, a institucionalização dos grupos ayahuasqueiros – foco bastante central também na UDV, inclusive anteriormente ao CEFLURIS – permite um maior diálogo desses com a sociedade em geral (órgãos do governo, da justiça etc.) e com a imprensa em particular. Nesse sentido, a reportagem

50. E, analogamente, a idéia de "escolhido" ou "privilegiado" por detrás do silêncio e da invisibilidade da UDV.

publicada pela revista *Veja*, "O barato legal" (13/09/2000) constitui uma exceção importante – e exemplifica ao mesmo tempo a hipótese aqui sustentada, segundo a qual existe uma relação estreita entre expansão do consumo da ayahuasca, institucionalização, legalização e mídia. O jornalista Ricardo Galhardo foi o autor desta reportagem preconceituosa, que insinuava que o Governo faria "vista grossa" ao consumo de uma "droga que faz mal a saúde", omitindo estrategicamente todo o histórico de legalização da bebida e as investigações do CONFEN, além das pesquisas científicas existentes a respeito da ayahuasca. A matéria provocou uma reação em cadeia, e a revista recebeu 286 cartas de protesto – de adeptos, simpatizantes e representantes de órgãos científicos. O próprio general Alberto Cardoso, Ministro-Chefe do Gabinete de Segurança Institucional, citado na reportagem, contestou-a, afirmando que **"**a liberdade de culto é um preceito constitucional e que, segundo entendimento adotado até agora pelo Judiciário, o uso do ayahuasca em rituais está contemplado por essa determinação da Carta Magna", declaração que foi anexada ao site do CEFLURIS (www.santodaime.org). A UDV, por sua vez, está estudando a possibilidade de processar a revista, ou pelo menos de fazer um protesto judicial contra a mesma. Ou seja, diferentemente do que ocorria nas décadas passadas, os grupos ayahuasqueiros tendem a ganhar mais poder de barganha com relação à imprensa.

Diversas iniciativas vêm sendo tomadas para ampliar a legitimidade da ayahuasca no Brasil. Os intelectuais possuem seu papel específico, e têm, historicamente, fornecido uma contribuição sólida nesse sentido, seja através do suporte fornecido ao CONFEN, seja através da realização de pesquisas. A UDV, como foi dito anteriormente, possui um amplo comitê de estudos médicos e um departamento jurídico, que conta com uma gama de profissionais bem situados socialmente. Citarei alguns dos eventos mais importantes promovidos por ela. Em 1986, a instituição criou um centro de estudos médicos e, em 1991, realizou o "Primeiro Congresso em Saúde da UDV", em São Paulo, contando com a presença de algumas autoridades estrangeiras, como o pesquisador Dennis McKenna (*Alto Falante* 1991, p. 12). De especial importância foi a realização do estudo biomédico feito entre pesquisadores brasileiros, norte-americanos e finlandeses com um grupo de membros antigos de um núcleo da UDV em Manaus, no verão de 1993 (Brito *et all.* 2002). Outra etapa marcante foi a organização da Conferência Internacional dos Estudos da Hoasca, no Rio de Janeiro, em 1995, que contou

com a participação de mais de oitocentas pessoas, entre autoridades, pesquisadores, público leigo e religiosos (Luna 1995).

A globalização do consumo da ayahuasca

> *As the eighties become the nineties, ayahuasca was thrust ever more into the limelight as the new, modern, 'hip' entheognen of the cognoscenti* (Jonathan Ott 1994, p. 12).

A expansão do consumo da ayahuasca no Brasil, como vimos, implica em diversas conseqüências políticas, legais, ecológicas, éticas e sociais – algumas das quais inusitadas para o observador desavisado. Uma série de atores sociais disputam espaço e legitimidade num cenário de discursos contraditórios. O processo de legalização da utilização desse psicoativo tem sido permeado, como notamos, por conflitos e polêmicas que põem em xeque a legitimidade dos grupos religiosos, ameaçando por vezes a sua existência. Observou-se como a legalidade é um processo de legitimação, e não um atributo inerente à natureza do fenômeno, isto é, a-histórico e independente de circunstâncias sociopolíticas. Tendo em vista a legislação brasileira antidrogas, que é bastante conservadora, e levando-se em conta que as convenções internacionais proíbem o consumo de DMT, o panorama atual é surpreendentemente positivo, ainda que os grupos religiosos gozem de uma estabilidade relativa e limitada.

A expansão dos grupos ayahuasqueiros – estima-se, como vimos acima, em pouco mais de onze mil o número de consumidores no país – deve ser pensada dentro de um contexto maior, qual seja: o da diversificação e expansão do consumo da ayahuasca pelo mundo. Indicarei a seguir alguns exemplos desse processo.

Neoayahuasqueiros urbanos

Trata-se de novas modalidades urbanas de consumo da ayahuasca nos grandes centros brasileiros: pequenos grupos experimentais que utilizam a bebida em atendimento psicoterapêutico em vivências no universo *new age*, em contextos relacionado às artes, como no teatro e na música, ou mesmo atividades com os moradores de rua. Fazem parte do processo de segmentação do consumo da ayahuasca no Brasil. Vivem numa tensão entre a crítica e a

rejeição dos modelos tradicionais de consumo da ayahuasca disponíveis (as religiões institucionalizadas, como o Santo Daime e a UDV), e a preocupação em não resvalar para o uso tido como profano de drogas. São, então, fabricados novos tipos de rituais e elaborados discursiva e simbolicamente referenciais filosóficos, existenciais e terapêuticos de cunho espiritualizante (Labate 2004).

Os psiconautas e o mercado psicodélico

Como vimos anteriormente, está sendo criada uma série de novas misturas de diversas plantas, copiando-se princípios ativos da ayahuasca, que produziriam efeitos similares a ela. Por enquanto, ainda não surgiram substâncias sintéticas. Também é possível encontrar nos EUA, em revistas (por exemplo, a *High Times*), ayahuasca em cápsulas (*Banisteriopsis caapi* adicionada à *Banisteriopsis rusbyana*), e comprar cipó, sementes, botão, pó do cipó e ayahuasca pela *internet*. Por exemplo, o *site* www.cielo-ethnobotanicals.com oferece diversas variedades de ayahuasca por dezoito dólares; um relatório da *Traffic*[51] denuncia que o custo do cipó na rede varia entre cinqüenta e oitenta dólares; as raízes custam quarenta e cinco dólares e sessenta gramas da bebida são vendidos por vinte dólares (www.traffic.org; *op. cit.*).

Turismo xamânico

No Peru, e em menor escala no Brasil e na Colômbia, são oferecidas experiências com a ayahuasca como parte de pacotes turísticos para estrangeiros do primeiro mundo. Há uma série de gradações entre as modalidades disponíveis, variando desde luxuosos hotéis na Amazônia, com curandeiros especializados em recriação de rituais folclóricos especialmente para turistas, até cabanas isoladas, onde o participante pode se submeter a duras – e realísticas – dietas de iniciação. Por um lado, há brancos de classe média com fortes aspirações xamânicas e, por outro, "neonativos", índios que se conectam a congressos e viagens, internacionalizando-se. Em alguns casos, o curandeiro vai até o país de origem do turista – entrevistei um curandeiro de Pucallpa, por exemplo, que cobra cento e cinqüenta

51. A *Traffic* é uma das maiores redes mundiais de monitoramento do comércio de vida silvestre no planeta. Sua missão é assegurar que o comércio não seja ameaça para nenhuma espécie, nem para sua conservação. Faz parte de um programa criado pela União Mundial para a Natureza (UICN) e pelo Fundo Mundial pela Natureza (WWF), e trabalha também com o secretariado do Comércio Internacional de Espécies Ameaçadas de Flora e Fauna Silvestres (CITES) (ver: www.traffic.org).

dólares por sessão, em solo norte-americano. Algumas dessas atividades são atualmente realizadas de forma sigilosa – o que colabora para inflacionar o mercado (ver Labate 1999; Ott 1994; Dobkin de Rios 1994).

Um novo modelo que também está começando a se desenvolver é, digamos, uma espécie de especialização interna a este campo: são os seminários que ensinam como cozinhar a ayahuasca (ver: "Ecuador: uso y comercio de plantas medicinales", pp. 70-73, *in*: www.traffic.org).

Expansão das religiões ayahuasqueiras brasileiras para o exterior

O Santo Daime e a UDV têm se expandido para outros países do mundo e enfrentado alguns problemas legais no exterior. Quase não há pesquisas a respeito, com a notável exceção de Groisman (2000) sobre o Santo Daime, na Holanda. De acordo com o autor, o primeiro ritual não-oficial do Santo Daime no exterior ocorreu em 1987, nos EUA, e o primeiro ritual oficial, em 1989, na Espanha. Atualmente, o Santo Daime mantém atividades regulares em boa parte da América do Sul, Japão, EUA e Europa (MacRae 1992; Groisman 2000; www.santodaime.org). A UDV, por sua vez, possui as seguintes unidades no exterior: nos Estados Unidos, um núcleo[52] em Santa Fé (Novo México) e três distribuições autorizadas, em Norwood (Colorado), Seattle (Washington) e São Francisco (Califórnia); em Madri (Espanha), existe um pré-núcleo. É difícil saber exatamente qual é a quantidade de adeptos das religiões ayahuasqueiras fora do país. De acordo com uma recente reportagem, existem 1.200 fiéis do Santo Daime e da UDV entre vinte países na Europa e nos EUA; segundo uma matéria sobre a UDV nos EUA, o grupo possuiria 130 filiados nesste país.[53]

A UDV está enfrentando um processo na justiça dos EUA, o qual tentaremos reconstituir brevemente a partir de um levantamento de fontes orais e notícias de jornal. Em maio de 1999, cento e quinze litros de vegetal foram apreendidos pelo governo dos EUA, em Santa Fé. Em novembro de 2000, a UDV entrou com uma ação pleiteando direito à liberdade religiosa, alegando que a hoasca é um sacramento religioso como o peiote o é para a *Native*

---

52. A seguinte hierarquia, em ordem decrescente de importância e nível de estruturação, é estabelecida: núcleo, pré-núcleo e distribuição autorizada.

53. Padilla (2002) e "Federal Government asks for review of hallucinogenic tea cases" – *The Associated Press*, 17/10/2003, respectivamente.

American Church (NAC).[54] Em doze de agosto de 2002, o Juízo Federal de Primeira Instância do Novo México (*U.S. District Court for the District of New Mexico*), autorizou o uso religioso do chá pelos adeptos da UDV, bem como sua importação para os EUA. A sentença, proferida pelo juiz James A. Parker, baseou-se na Lei de Restauração da Liberdade Religiosa (*Religious Freedom Restoration Act* – RFRA), declarando que o governo dos EUA não conseguiu provar que a bebida era prejudicial à saúde.

Os advogados do governo recorreram e, numa nova decisão de setembro de 2003, por parte do Juízo Federal de Segunda Instância em Denver (*10th U.S. Circuit Court of Appeals*), composta por uma câmara de três juízes, a sentença do Juiz Parker foi mantida. Entretanto, em outubro de 2003, o Governo Federal solicitou ao mesmo Juízo Federal de Segunda Instância reapreciar o caso, dessa vez com o Tribunal "de pleno", isto é, com a participação de todos os membros daquele Tribunal. Embora o processo ainda esteja em andamento e longe de ser plenamente concluído, é possível afirmar que foi aberto um precedente importante para os grupos ayahuasqueiros.[55]

Nos Estados Unidos, alguns grupos do Santo Daime também travam batalhas jurídicas.[56] Encontram-se nesta situação os núcleos ligados ao psicólogo carioca Paulo Roberto Sousa e Silva, presidente do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Sebastião Mota de Melo, uma dissidência do CEFLU-

---

54. Meyer (2002) faz uma reflexão sobre o consumo do peiote nos EUA, permitido apenas nos rituais da NAC praticados por grupos indígenas reconhecidos federalmente pelo Governo. O autor argumenta que essa política sustenta-se na idéia de que as culturas humanas supostamente "possuiriam" determinada "autenticidade cultural" própria. Ele indica, nas conclusões, algumas implicações teóricas desse tipo de lógica para um caso como o da UDV, nos EUA, embora o artigo não possua esse tema como foco.

55. Ver Sharpe (2001); Boire (2002); Allen (2002); Dávila (2002); Padilla (2002); "UDV church likely to prevail in dispute over hallucinogenic tea" – *The Associated Press*, 09/05/2003; Sandlin (2003); "Federal Government asks for review of hallucinogenic tea cases" – *The Associated Press*, 17/10/2003.

56. De acordo com Groisman (2000, p. 33), numa breve nota de pé de página, grupos do Santo Daime foram presos na Alemanha, Holanda, França, Espanha e EUA numa "ação coordenada internacionalmente". Ele afirma que a repressão aos grupos daimistas nos EUA e na Holanda teria sido uma reação política do *establishment* norte-americano contra a quebra de patentes da ayahuasca (ver abaixo), porém não fornece nenhum dado que corrobore essa afirmação.

RIS, em Washington e no Havaí, bem como um grupo ligado ao CEFLURIS em Oregon. Houve também perseguições e conflitos na Alemanha e, no momento, estão em julgamento alguns daimistas na França. Na Espanha e na Holanda, o Santo Daime obteve vitórias legais em 2000 e 2001 respectivamente, e os grupos voltaram a realizar cerimônias normalmente (ver www.santodaime.org).

Algumas alianças temporárias e eventuais trocas entre a UDV e o Santo Daime (e entre esse e suas dissidências) têm sido realizadas, porém os grupos trabalham de forma independente. No geral, as rivalidades existentes aqui se mantêm no exterior, mesmo face a um interesse comum.[57] Por outro lado, em alguns contextos envolvendo o Santo Daime e suas dissidências, os próprios advogados discordam quanto aos percursos jurídicos a serem seguidos por seus clientes (Roy Habner, advogado do CEFLURIS no Oregon, *e-mail* de 03/05/2002; Alex Polari, comunicação pessoal, maio de 2002; ver também nota 9).

A propósito, é oportuna uma digressão sobre os debates legais ocorridos na Europa. Na Espanha, a análise em laboratório detectou num primeiro momento entre 23% e 87% de DMT presente nas várias poções do daime apreendido. Depois, o Instituto Nacional de Toxicologia emitiu um parecer segundo o qual haveria entre 0,023% e 0,087% de DMT. O órgão afirmava que as doses de DMT descritas como alucinógenas por via endovenosa variam entre 75 e 1.000 mg, e que as doses eficazes por via oral devem ser pelo menos dez (ou mais) vezes superior a estas. O informe acrescentava que, dado que a ayahuasca é uma decocção em estado líquido e, portanto, apenas apta a ser administrada por via oral, a quantidade mínima necessária para produzir efeitos alucinógenos seria de 750 a 1.000 mg. Conclui que a quantidade de droga apreendida era "insignificante, quando não insuficiente para produzir efeitos alucinógenos" ("Transcripcion Integra del Auto de Archivo del Proceso Instruido contra el Daime en Espanã", 2000).

---

57. Por exemplo, o Santo Daime norte-americano tentou intervir no processo da UDV nos EUA, na qualidade de *amicus curae*. Este é um recurso jurídico que permite que um terceiro junte um parecer aos autos do processo declarando como acha que a matéria deva ser decidida. Este procedimento depende da anuência escrita das partes da ação. De acordo com o Juiz Parker, embora a UDV tenha concordado com a análise feita pelo Santo Daime, se opõe que "participe da produção de provas para constar dos autos". O Juiz não acolheu, portanto, o pedido (Sharpe 2001).

De acordo com o farmacólogo espanhol Jordi Riba, do *Insitut de Recerca de l'Hospital de Sant Pau*, de Barcelona (*e-mail* de 29/11/2002), paradoxalmente, essa foi uma conclusão "claramente errônea, já que a afirmação se baseava no fato de que doses de até uma grama não são psicoativas por via oral se a DMT é administrada sozinha. Não obstante, esta conclusão ignora totalmente a interação entre as beta-carbolinas e a DMT que são produzidas ao se ingerir a ayahuasca", conforme vimos anteriormente. Ainda segundo ele, um daime com 0,08% de DMT é seguramente psicoativo, posto que em estudos clínicos observou-se psicoatividade em concentrações de 0,053% de DMT, supondo que as quantidades de beta-carbolinas sejam similares ou maiores (Riba *et all.* 2001).

O processo foi arquivado sem fazer referência a um suposto uso religioso, mas a partir do argumento de que se tratava de um grupo de dependentes que formavam um fundo comum com o objetivo de adquirir a substância que todos consumiriam, isto é, classificando o episódio como uma "modalidade de autoconsumo de drogas" (ver www.santodaime.org).

Na Holanda, a Corte Criminal de Amsterdã identificou de 3 a 4 gramas de DMT nos 17,5 litros de daime apreendido. Nesta sentença, diferentemente da anterior, a questão do direito à liberdade religiosa foi predominante com relação à discussão farmacológica: a decisão foi remetida ao Artigo 9 da Convenção Européia sobre Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais, que define a "liberdade religiosa" como "liberdade fundamental".[58] A sentença argumentava que o uso da ayahuasca no contexto do Santo Daime – um uso controlado – não representa um perigo para a saúde pública. Apoiando-se em parte num relatório escrito por Edward MacRae, afirmou que o centro em questão deveria ser considerado "uma Igreja", a doutrina uma "crença religiosa", e o uso do chá "parte essencial da experiência religiosa de seus membros", devendo, portanto, ser respeitada (ver www.santodaime.org).

Ainda não são nítidas as conseqüências políticas das decisões dos tribunais holandês, espanhol e norte-americano; os desdobramentos do processo que está em curso na França tendem a influenciar as perspectivas futuras.[59] A expansão das religiões ayahuasqueiras brasileiras e de todas as

---

58. Embora a sentença tenha se apoiado, também, numa declaração dada pelo Conselho Internacional das Nações Unidas para o Controle dos Narcóticos (ver acima).

59. Outros episódios não explorados aqui também poderão gerar outras conseqüências

outras formas de consumo deste psicoativo tem colocado, portanto, uma série de questões espinhosas: quais substâncias são legítimas? Quais critérios devem prevalecer: o farmacológico, o jurídico, o histórico, o cultural ou ainda outros? Como separar os usos rituais daqueles considerados profanos? O consumo de ayahuasca por um xamã indígena poderia ser considerado como parte integrante de uma "religião"? Imitações farmacológicas da ayahuasca produzidas artificialmente em laboratório ou a partir de outras plantas são menos nocivas do que a beberagem original?

Estas questões estão presentes não apenas nas investidas da SENAD ou nos tribunais europeus, mas também no interior do próprio campo ayahuasqueiro. Aí ocorre uma série de disputas ligadas à pergunta: "quem possui legitimidade sobre o uso da ayahuasca?"[60] Este conflito não diz respeito a meras querelas entre práticas aparentadas, mas sim envolve o próprio direito e possibilidade de sobrevivência desses sujeitos e de suas práticas.

Recentemente, houve um episódio de biopirataria envolvendo a ayahuasca. Uma companhia farmacêutica internacional, a *International Plant Medicine Corporation*, com sede na Califórnia, ganhou direitos exclusivos (patente número 5.571, 17 de junho de 1986) de vender e criar uma variedade do cipó *Banisteripsis caapi*, alegando que se tratava de uma "nova" variedade, basicamente diversa por causa da cor das pétalas de suas flores. Loren Miller, diretor da companhia, que havia coletado a planta no Equador, após obter o direito à patente, começou a desenvolver remédios psiquiátricos e cardiovasculares. Em 1999, a COICA, uma organização que representa indígenas de oito países, com o apoio do *Center for International Environmental Law* (CIEL, Centro de Direito Internacional do Meio Ambiente), questionou a patente, alegando que essa espécie já era conhecida e que a ayahuasca constituía patrimônio cultural dos povos indígenas amazônicos. O conflito ganhou atenção mundial e Miller foi ameaçado e proibido de entrar em território indígena. O *Patent and Trademark Office* (PTO, Escritório de Patentes e Marcas Registradas) dos EUA acabou, no final de 1999, por recuar e recusar o direito à patente, argumentando que aquela varieda-

---

ou desdobramentos, como, por exemplo, o caso dos problemas legais enfrentados pelo Santo Daime na Alemanha, em 1999 (comunicação pessoal de Claudio Chediac, membro do Santo Daime da Alemanha, agosto de 2002).

60. Sobre identidades e rixas no campo ayahuasqueiro brasileiro, ver Labate (2004).

de não era nova e sim já descrita pela literatura. Entretanto, não reconheceu o argumento segundo o qual o valor religioso e medicinal da planta para os povos indígenas garantia uma exceção à patente.

Loren Miller recorreu da decisão e, em 2001, o *Patent and Trademark Office* (PTO) dos EUA concluiu o reexame do processo, decidindo pela manutenção da patente do germoplasma – a espécie original e as que dela fossem geradas (nenhum uso potencial da planta em medicina foi pleiteado na patente). A patente tornou-se válida pelos dois últimos anos de seu prazo (pois a vigência de uma patente nos EUA é de dezessete anos a partir da data de concessão). Foi alegado que as diferenças no formato e tamanho das folhas seriam suficientes para caracterizar uma nova espécie (NACLA Report 1998; www.pangea.org; www.ciel.org; www.ayahusaca.com). Em março de 2003, a COICA e o CIEL solicitaram nova revisão da patente e, no dia 4 de novembro de 2003, o Escritório de Patentes e Marcas Registradas dos EUA (PTO) a revogou (www.adital.org.br).

Retomando nossa discussão: se afastarmos o foco das religiões ayahuasqueiras brasileiras, a partir de um outro ponto de vista, são elas que passam a ser consideradas ilegítimas – até porque, dependendo do interlocutor, argumenta-se que os usos tradicionais seriam terapêuticos, enquanto que os usos religiosos representariam "desvios" das práticas indígenas e/ou vegetalistas. Ou seja, o panorama exatamente inverso dos grupos ayahuasqueiros no Brasil, que tentam se diferenciar de práticas "curandeirísticas", como vimos anteriormente. Por exemplo, o médico francês Jacques Mabit, diretor do Takiwasi, um centro localizado em Tarapoto (Peru), que trata toxicodependentes com plantas da farmacopéia indígena (entre elas a ayahuasca) e com técnicas xamânicas, está enfrentando no momento problemas legais na França. O médico, convertido em curandeiro, está procurando legitimar-se a partir de um discurso que enfatiza os benefícios da medicina tradicional peruana, distanciando-se do discurso religioso (comunicação pessoal, outubro de 2002). A França é um país, como sabemos, marcado por uma legislação fortemente laicizante e avessa a "seitas". Nesse sentido, Mabit procura dissociar-se dos daimistas franceses atualmente processados naquele país (ver acima).

A participação dos brancos – em algumas leituras incluindo as religiões ayahuasqueiras, que nesse contexto são denominadas *seitas* – tem sido muitas vezes interpretada como uma nova forma de espoliação, semelhante àquela que caracterizou a relação entre brancos e índios desde a conquista, agora

recaindo sobre uma esfera até recentemente um pouco salvaguardada, a da espiritualidade indígena (Zuluaga 2002). Vários encontros internacionais de povos indígenas ayahuasqueiros, alguns incluindo curandeiros e vegetalistas peruanos (Luna 1986), têm debatido a expansão do consumo da ayahuasca. Vejamos alguns problemas e preocupações que têm mobilizado esses fóruns.

1) Declaración de la UMIYAC[61] – Condena o turismo xamânico promovido por supostos xamãs; exige a suspensão da patente outorgada nos EUA para Loren Miller: "Para nós, isto representa um abuso e uma grave profanação da nossa planta sagrada. Declaramos que o yagé [ayahuasca] e as plantas medicinais que utilizamos são patrimônio e propriedade coletiva dos povos indígenas e qualquer utilização em nome do bem da humanidade deverá ser feita com nossa participação nos benefícios que daí derivem". E ainda: "Denunciamos que muitos antropólogos, botânicos, médicos e outros cientistas estão fazendo experimentações com o yagé e as plantas medicinais sem levar em conta nosso saber ancestral e nosso direito de propriedade intelectual coletiva". Por fim, comprometem-se a iniciar um processo de certificação dos praticantes da medicina indígena e a estabelecer um código de ética médica próprio, de forma a reconhecer com facilidade a diferença entre os *taitas* (xamãs) e os charlatões.
2) Declaración de Tarapoto – "Insistimos que os conhecimentos, as práticas e os recursos próprios da medicina tradicional são patrimônio coletivo dos povos originários e sustentamos que ninguém tem direito a estabelecer sistemas de propriedade intelectual sobre eles [...] Rechaçamos de forma categórica o uso indevido e a manipulação das plantas sagradas e medicinais empregadas na medicina tradicional. Preocupa-nos em especial o charlatanismo, as novas modalidades de turismo xamânico e o tráfico de plantas e de símbolos culturais. Denunciamos os responsáveis pela usurpação que se pretender realizar com a patente da Ayahuasca."

61. O primeiro item está baseado em UMIYAC (1999), e os três seguintes na bibliografia citada no final deste texto. Todas as traduções dos originais em espanhol são minhas.

3) Declaración de Yachac – "Estamos muito preocupados ao ver como estão tratando nossa planta sagrada, usando seu nome para fazer negócios ou vendendo-a a qualquer pessoa [...] Não rechaçamos as pessoas que querem conhecê-la, sempre que tenham boas intenções e entendam que se pode usá-la apenas conforme ensina nossa tradição. Mas não admitimos que se faça negócio com nossa planta sagrada, nem nós nem as empresas de turismo." Reconhece que lhes cabe antes de tudo, entretanto, "colocar ordem na nossa própria casa, estabelecer regras básicas de conduta e comportamento para poder orientar os nosso irmãos médicos, aprendizes e seguidores que desejam se unir a nós."
4) Declaración de Caguas – pede que se despenalize "o uso médico religioso e cerimonial das plantas sagradas", em vista da "ausência de efeitos de dependência na sua forma natural". Solicita a revisão da Convenção de Viena de 1971, que "incluiu indevidamente plantas consideradas ancestralmente sagradas". Também denuncia a apropriação indevida dos patrimônios culturais dos povos aborígines por parte de indígenas e não-indígenas, com fins comerciais, como o denominado "turismo xamânico", o "folclorismo pseudo-sagrado" e o "sincretismo fragmentado ou reducionista que pretende transformar a espiritualidade indígena em um produto de supermercado".

A expansão das religiões brasileiras pelo Brasil e sua diáspora para o Exterior não podem, portanto, deixar de ser pensadas dentro desse cenário internacional, que inclui, além do mercado piscodélico, a perspectiva dos representantes indígenas. Esses últimos buscam novas formas de regulamentação interna e externa, assim como houve (e ainda está em curso) uma tentativa de regulamentar o campo ayahuasqueiro no Brasil através do Estado, da sociedade civil e dos próprios grupos. Obviamente, nesse caso, novas questões se relacionam com as velhas dinâmicas e políticas que já estão presentes na Amazônia e no movimento indigenista.

No novo mercado global da ayahuasca, diversos sujeitos disputam legitimidade e espaço entre si, enfrentando as imposições dos estados nacionais e dos fluxos de capitais, informações, pessoas, objetos e conhecimentos em escala global. Dependendo do contexto, determinadas alianças podem ser feitas ou rompidas. O fato é que o consumo da ayahuasca pelo mundo,

queiramos ou não, está em franca expansão e diversificação, chamando a atenção para a necessidade de investigações sérias nesta área de estudos emergente.

Referências bibliográficas

ABREU, R. (1990). "A doutrina do Santo Daime", *in:* L. LANDIM (org.), *Sinais dos tempos*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião.

ALLEN, J. (2002). "Juiz autoriza uso do ayahuasca nos EUA", *in*: *O Estado de São Paulo*, 3 de setembro.

ALTO FALANTE (1991). "Carta de Princípios das entidades religiosas usuárias da ayahuasca", *in: Jornal do Departamento de Memória e Documentação da UDV*. Brasília, nov/dez.

_____. (1992). "CONFEN libera chá por unanimidade"; "Deputado elogia UDV na Câmara", *in: Jornal do Departamento de Memória e Documentação da UDV*. Brasília, mar/jul.

ANDRADE, G. B. (2001). "O Ministério Público como órgão promovedor de ações que visem preservar os direitos difusos e coletivos, especificamente sobre o uso do chá vegetal denominado Santo Daime, a fim de proteger as crianças, adolescentes e doentes mentais". Texto apresentado no Congresso Nacional do Ministério Público, Centro de Convenções de Recife, 17 a 20 de outubro, 9 páginas.

ANDRADE, A. (1995). *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla.* Tese de mestrado em Ciência das Religiões, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo.

BALZER, C. (2002). "Santo Daime na Alemanha. Uma fruta proibida do Brasil no 'mercado das religiões'", *in*: B. LABATE e W. SENA ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

BARBOSA, P. (2001). *Psiquiatria cultural do uso ritualizado de um alucinógeno no contexto urbano: uma investigação dos estados de consciência induzidos pela ingestão da ayahuasca no Santo Daime e União do Vegetal em moradores de São Paulo*. Dissertação de mestrado em Saúde Mental, Unicamp.

BOIRE, R. G. (2002). "Federal Court Rules in Favor of Ayahuasca-using Church", *in*: *Center For Cognitive Liberty & Ethics*, www.cognitiveliberty.org, acessado em 13/08/2002.

BRISSAC, S. (1999). *A Estrela do Norte iluminando até o Sul. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, UFRJ/Museu Nacional.

BRITO, G. *et alli* (2002). "Farmacologia humana da hoasca"; "Farmacologia humana da hoasca: efeitos psicológicos", "Farmacologia humana da hoasca: estudos clínicos", *in*: B. LABATE e W. SENA ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

CALLAWAY, J. (2002). "Fitoquímica e neurofarmacologia da ayahuasca", *in*: R. METZNER (org.), *Ayahuasca – Alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Rio de Janeiro: Gryphus.

CALLAWAY, J; M. M. Airaksinen; J. GYNTESER (1995). "Endogenous Beta-Carbolines and other Indole Alkaloids in Mammals", *in*: *Journal for mind-moving plants and culture* 5.

CASTILLA, A. (1995). *Santo Daime – Fanatismo e lavagem cerebral*. Rio de Janeiro: Editora Imago.

CEBUDV (Centro Espírita Beneficente União do Vegetal) (1989). *Hoasca. Fundamentos e objetivos*. Brasília: Centro de Memória e Documentação.

_____. (1994). *Consolidação das Leis do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*. Brasília: Sede Geral, 3ª edição.

CEFLURIS (1997). *Santo Daime. Normas de Ritual*.

Constituição Federal (1988). São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.

DÁVILA, S. "Justiça dos EUA libera chá alucinógeno", *in*: *Folha de São Paulo*, 26 de dezembro.

DOBKIN DE RIOS, M. (1994). "Drug Tourism in the Amazon", *in: Anthropology of Consciousness*, vol. 5, nº 1.

DIAS JR., W. (1992). *O Império de Juramidam nas batalhas do astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime*. Tese de mestrado em Antropologia Social, PUC-SP.

FIORE, M. (2002). "Algumas reflexões a respeito dos discursos médicos sobre o uso de 'drogas'". Texto apresentado no XXVI Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 22 a 25 de outubro.

GOMES, G. (1998). *Alucinógenos. Informativos farmacológicos e correlatos à matéria do DMT ou Dimetiltriptamina. Princípio ativo do daime ou chá do Santo Daime*. São Paulo: Editora Oliveira Mendes.

GOULART, S. (1996). *Raízes Culturais do Santo Daime*. Tese de mestrado em Antropologia Social, USP.

GROISMAN, A. (2000). *Santo Daime in the Netherlands: an anthropological study of a new world religion in a european setting*. Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de Londres.

LABATE, B. C. (1999). "Turismo espiritual no Peru: viagens em busca do consumo ritualizado da ayahuasca". Projeto de doutorado em Ciências Sociais apresentado ao IFCH, Unicamp, outubro.

_____. (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras.

LABATE, B. C. e W. SENA ARAÚJO (orgs.) (2002). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

LUNA, L. E. (1986). *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almquist e Wiksell International.

MACRAE, E. (1992). *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense.

MERCANTE, M. (no prelo). "Ecletismo, Caridade e Cura na Barquinha da Madrinha Chica em Rio Branco, Acre", *in: Humanitas*, Belém, UFPA.

_____. (2002). "Barquinha: culto de ayahuasca ou religião afro-amazônica". Manuscrito.

METZNER, R. (2002). "Introdução: o cipó amazônico das visões", *in*: R. METZNER (org.). *Ayahuasca – Alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Rio de Janeiro: Gryphus.

MEYER, M. (2002). "Something old, something new: The UDV, the NAC and the logic of cultural authenticity". Manuscrito.

MORTIMER, L. (2000). *Bença Padrinho!*. São Paulo: Céu de Maria.

_____. (2001). *Nosso Senhor Aparecido na Floresta*. São Paulo: Céu de Maria.

MOURÃO, J. (1995).*Tragédia na seita do Daime*. Rio de Janeiro: Editora Imago.

NACLA (1998). "Report on the Americas", v. 31, nº 6, maio-junho.

OTT, J. (1993). *Pharmacotheon*. Kennewick: Natural Products Co..

_____. (1994). *Ayahuasca analogues: pangæan entheogens*. Kennewick: Natural Products Co..

_____. (2002). "Pharmahuasca, anahuasca e jurema preta: farmacologia humana da DMT oral mais harmina", *in*: B. LABATE e W. SENA ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

PADILLA, I. (2002). "Chá sem fronteiras", *in*: *Isto É*, 9 de setembro.

PELAEZ, M. C. (1994). *No mundo se cura tudo. Interpretações sobre a "cura espiritual" no Santo Daime*. Tese de mestrado em Antropologia Social, UFSC.

RODRIGUES, T. (no prelo). *Política e Drogas nas Américas*. São Paulo: Educ.

RIBA, J.; A. Rodríguez-Fornells; G. Urbano; A. Morte; R. Antonijoan; M. Montero; J. Callaway; M. J. Barbanoj (2001). "Subjective effects and tolerability of the South American psychoactive beverage Ayahuasca in healthy volunteers", *in: Psychopharmacology* 154, pp. 85-95.

SANDLIN, S. (2003). "Religious group wants tea back", *in*: *Albuquerque Journal*, Novo México, 16 de setembro.

SENA ARAÚJO, W. (1999). *Navegando sobre as ondas do Daime. História, cosmologia e ritual na Barquinha*. Campinas: Editora da UNICAMP.

SENAD (2001). "Perguntas dirigidas às seitas ou congregações religiosas que fazem uso do preparado conhecido como ayahuasca (Chá de Hoasca ou Santo Daime)".

SHARPE, T. (2001). "Hallucinogenic Tea Case Starts in Albuquerque", *in*: *Santa Fe New Mexican*, 28 de outubro.

SHEPARD, G. H. (2005). "Venenos Divinos: plantas psicoativas dos Machiguenga do Peru", *in*: B. C. LABATE e S. L. GOULART (orgs.), *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras.

SILVA, R. L. (2002). *Natureza, Rainha da Floresta e indianidade: o caso da igreja do Santo Daime entre os índios Apurinã da aldeia Camicuã*. Monografia de graduação em Ciências Sociais, Rio Branco, UFAC.

STAFFORD, P. (1992). *Psychedelic encyclopedia*. São Francisco: Runin Publishing, 3ª edição.

TURNER, V. (1974). *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes.

UMIYAC (Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia) (1999). *Encuentro de Taitas en la Amazonía colombiana. Ceremonias y reflexiones*. Caquetá, Colômbia, 1-8 de junho.

WEBER, I. (1997). "O Santo Daime através da imprensa". Trabalho apresentado à disciplina HZ 352, do programa de graduação em Ciências Sociais, Unicamp, 1997.

ZALUAR, A. (1994). "A criminalização das drogas e o reencantamento do mal", *in: Condomínio do diabo*. Rio de Janeiro: Editora Revan/UFRJ.

ZULUAGA, G. (2002). "A cultura do yagé: um caminho de índios", *in*: B. C. LABATE e W. SENA ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

WYATT, R.; J. SAAVEDRA; e J. AXELROD (1973). "A dimethyl-tryptamine forming enzyme in human blood", *in*: *American Journal of Psychiatry*, 130, pp. 754-760.

Notícias de jornal:

"Divina piração" – *Veja*, 9/11/1983;

"Seita no Acre usaria drogas em cerimônias" – *Folha de São Paulo*, 17/08/1992;

"A seita do barato" – *Veja*, 10/01/1996;

"As poções da alucinação" – *Jornal do Brasil*, 30/01/1996;

"Chá do Santo Daime proibido para menores" – *O Globo*, 20/07/1997;

"Festa na floresta" – *Isto É*, 22/12/1999;

"Inquietude no coração da floresta" – *República*, janeiro de 2000;

"A bebida das visões" – *Superinteressante*, abril de 2000;

"O barato legal" *Veja*, 13/09/2000;

"UDV Church likely to prevail in dispute over hallucinogenic tea", *The Associated Press*, 09/05/2003;

"Federal Government asks for review of hallucinogenic tea cases", *The Associated Press*, 17/10/2003.

Sites:

"Ibama anuncia maior fiscalização sobre extração de plantas da ayahuasca na Amazônia", *in*: www.viaecologica.com.br, em 07/12/2001;

"Manejo do Daime em Discussão", *in*: www.ibama.gov.br, em 18/04/2002;

"Ex-daimista é pego com 265 litros de Daime clandestino", *in*: www.agazeta-acre.com.br, 22/01/2002;

"Ecuador: uso y comercio de plantas medicinales, situación atual y aspectos importantes para su conservación", *in*: www.traffic.org.

"Revogada patente da ayahuasca nos Estados Unidos", *in*: www.adital.org.br, em 12/11/2003;

www.santodaime.org;

www.udv.org.br;

www.cielo-ethnobotanicals.com

www.cognitiveliberty.org

www.pangea.org

www.ciel.org

www.ayahuasca.com.

Outros tipos de fonte:

Lei 6.386/76;

Projeto de Lei 1873/91;

Lei 10.409/02;

Projeto de Lei 6.108/02;

Ata da 5ª Reunião Ordinária do Conselho Federal de Entorpecentes, Ministério da Justiça, 25 de julho de 1997.

Portaria nº 117, de 17 de agosto de 1998;

Instrução Normativa nº 001 e 002, de 10 de maio de 2001;

Portaria nº 004/2001, de 16 de outubro de 2001;

Instrução Normativa nº 003/02, de 4 de março de 2002;

Portaria Interinstitucional nº 001, de 08 de maio de 2002 – IBAMA/IMAC;

Resolução nº 26, de 31 de dezembro de 2002 – Gabinete de Segurança Institucional;

Anvisa Nota Técnica 04/2001 – 28/02/2001;

Laudo INC 1621/02 – 25/07/02;

Anvisa Nota Técnica 03/2002 – 10/06/2002;

Anvisa Nota Técnica 34/2002 – 18/10/2002;

Pronunciamento do Deputado Wolney Queiroz (PDT/PE), Câmara dos Deputados, sessão do dia 30 de maio de 1996;

Fax enviado ao Sr. Lousberg, Chefe da Inspetoria de Cuidados de Saúde, Ministério da Saúde Pública, Haia, Holanda, por Herbert Schaepe, Secretário do Conselho Internacional das Nações Unidas para o Controle de Narcóticos, 17 de janeiro de 2001;

"Parecer técnico-científico sobre a Ayahuasca". Associação Brasileira de Psiquiatria, manuscrito, 2002;

"Transcripcion Integra del Auto de Archivo del Proceso Instruido Contra el Daime en Espanã", Madri, 20 de outubro de 2000, manuscrito, 4 páginas;

Carta Circular nº 14/97, Sede Geral do CEBUDV, Brasília, 1997;

Encuentro Internacional de Maestros Curanderos Practicantes de la Ayahuasca y del Iboga. Tarapoto, Peru, 12 a 16 de novembro de 2001;

Encuentro Yachac Runa. Médicos tradicionales seguidores y aprendices quichua de Pastaza, *Tena y Napo*. Puyo, Equador, 17 a 19 de janeiro de 2002;

Quinto Encuentro Indígena de las Américas y Tercer Foro Internacional Sobre Espiritualidad Indigena. Caguas, Porto Rico, 21 a 27 de abril de 2002;

Fontes audio-visuais:

Vídeo: I Conferência Internacional da Ayahuasca, UFAC, Rio Branco, 18 a 21 de novembro de 1992;

Vídeo: Congresso sobre o Uso Ritual da Ayahuasca (I CURA), IFCH/ Unicamp, Campinas, 4 a 7 de novembro de 1997;

Filme: *Daime Santa Maria*. Direção Noílton Nunes, Seringal Rio do Ouro, 50 minutos, 1983.

O cipó *Banisteriopsis caapi* com quase cem anos de idade – Rio Branco, Acre. (Foto: Sandra Lucia Goulart)

SANTO DAIME E SANTA MARIA – USOS RELIGIOSOS DE SUBSTÂNCIAS PSICOATIVAS LÍCITAS E ILÍCITAS[1]

Edward MacRae[2]

Apesar da antigüidade do uso de substâncias psicoativas pelo homem para os mais variados fins, durante o século XX difundiu-se a noção de que a maioria delas só deveria ser utilizada sob supervisão médica para o tratamento de estados patológicos. As poucas exceções eram o álcool, o tabaco, e certos estimulantes como o café, o chá, o chocolate e o guaraná. Usos que fugissem a essas normas passaram a ser perseguidos e punidos severamente. Hoje, em alguns casos, nem mesmo o uso médico é tolerado, e busca-se a eliminação da própria planta através da proibição do seu cultivo.

Em tempos recentes, os esforços legislativos para lidar com a questão têm levado ao aumento da lista de substâncias proscritas. Embora cada uma

---

1. O presente trabalho é a re-elaboração de um artigo previamente publicado no *International Journal of Drug Policy*: "Santo Daime and Santa Maria – The licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of Cannabis in aBrazuilian Amazonian religion". Agradeço à minha mãe, Dulce Baptista das Neves Gonçalves MacRae, por sua inestimável ajuda numa tradução preliminar desse material.

2. Edward MacRae, doutor em Antropologia Social pela USP, é professor adjunto da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, FFCH/UFBA, e pesquisador associado do Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas, CETAD/UFBA.

tenha suas características próprias, o efeito simbólico da legislação foi o de equacionar todas elas sob o rótulo de "drogas ilícitas", atribuindo-lhes uma natureza demoníaca, não muito diversa daquela com que se via a farmacopéia pagã na Idade Média. Foi somente a partir dos anos 1970 que se voltou a enfatizar a necessidade de uma visão mais complexa do tema, que atentasse não só para as diferenças farmacológicas das diversas substâncias, mas também para uma série de outras diferenças de ordem psicológica e sociocultural.

Desde então, pesquisadores, como Norman Zinberg e Jean-Paul Grund, entre outros, têm chamado a atenção para a necessidade de se levar em conta, além da ação farmacológica da substância, o *set* (a *atitude* do indivíduo no momento do consumo, atentando também para a sua estrutura de personalidade) e o *setting* (a influência do ambiente físico e social no qual ocorre o uso).

Zinberg aponta a diferença entre os padrões de uso que chama de "controlado" e "compulsivo". O primeiro tem um preço social baixo, o segundo, disfuncional e intenso, um preço muito alto. A diferença entre ambos é o fato do "controlado" ser guiado por valores e regras de conduta e padrões de comportamento (rituais sociais), seguidos pelos grupos de usuários. São os chamados "controles sociais informais" (Zinberg 1984).

Além dos valores e regras de conduta, que Zinberg chamava de "sanções sociais", há também os "rituais sociais", padrões estilizados de comportamento e relacionados aos métodos de sua aquisição e administração, à seleção do *settings* físico e social para uso, às atividades empreendidas após a administração e às maneiras de evitar efeitos indesejados. Esses rituais servem para proteger, reforçar e simbolizar as "sanções sociais" (Zinberg 1984).

Grund, estudando o comportamento de risco de usuários de drogas injetáveis nos Países Baixos, detectou outras duas variáveis que influenciam o controle individual: disponibilidade da substância e estruturação da vida. De acordo com ele, a disponibilidade de substância, rituais, regulamentos e a estruturação da vida são a trindade, fatores interativos num processo circular internamente coerente, no qual esses fatores são eles próprios modulados (modificados, corrigidos, reforçados etc.) pelos seus resultados. É, assim, um circuito retroalimentado que determina a força dos processos auto-reguladores que controlam o uso (Grund 1993).

Deste ponto de vista, vale considerar o uso controlado de enteógenos[3] que ainda ocorrem em muitos grupos, especialmente entre índios e mestiços da população rural das Américas e, mais recentemente, até entre as classes medias urbanas. Aqui, a observância de tabus e rituais tradicionais parece oferecer exemplos paradigmáticos das teorias de Grund e Zinberg.

Um dos enteógenos mais conhecidos é a ayahuasca. Esta é uma cocção feita do cipó *Bannisteriopsis caapi* (popularmente conhecido como *mariri* ou *jagube*) e da folha da *Psychotria viridis* (*chacrona* ou *rainha*), usada desde tempos imemoriais pelos habitantes nativos da Amazônia Ocidental e do planalto andino para diversos fins. Suas propriedades psicoativas são dadas por alcalóides, como a harmina, a d-lepta florina, o DMT e a harmalina, que aparecem em variadas concentrações. Concebida como um meio de abrir a percepção humana para o mundo espiritual, essa bebida tem sido usada por xamãs para uma série de finalidades, tais como a realização de diagnósticos e tratamentos de uma grande variedade de doenças, para adivinhação, nos preparativos para caça e guerra e até como afrodisíaco. Apesar de receber muitos nomes, popularizou-se o termo quéchua, significando "cipó dos espíritos".

Nos últimos anos, ela se tornou o sacramento central de várias religiões sincréticas originadas entre os seringueiros da Amazônia e depois difundidas entre a classe média urbana. Estas, restritas inicialmente ao Brasil, agora se difundem por vários países da Europa, os Estados Unidos e até o Japão.[4] Dessas religiões, a mais antiga é a eclética mistura de catolicismo popular, espiritismo, religiosidade africana e xamanismo indígena, conhecida como "Santo Daime", nome dado por seu fundador, Raimundo Irineu Serra (ou Mestre Irineu, como também é conhecido).

---

3. Enteógenos: termo sugerido por R. Gordon Wasson para denominar, de forma não pejorativa, certas substâncias, cuja ingestão provoca estados alterados de consciência, levando a estados de êxtase xamânico ou de "possessão".

4. Existem três tradições ayahuasqeiras no Brasil: Santo Daime e Barquinha, originárias do Estado do Acre, e União do Vegetal, oriunda de Rondônia. Cada uma traça sua origem aos ensinamentos de um mestre fundador específico e prezam a manutenção de suas doutrinas originais. Mas, atualmente, elas apresentam diversas divisões que, se em alguns casos implicam em mudanças doutrinárias, em outros casos são mais claramente devidas a desavenças relacionadas às suas políticas internas. Ver artigo de Goulart neste livro, para maiores informações.

Este, um migrante originário do Maranhão, viveu e trabalhou longos anos no Acre. Durante a segunda década do século XX, aprendeu com um curandeiro indígena a usar a ayahuasca. Suas primeiras experiências com a bebida já lhe proporcionaram diversas visões. Numa delas, viu uma senhora que, inicialmente, tomou por um espírito da floresta, embora, mais tarde, viesse a identificá-la como Nossa Senhora da Conceição, num processo sincretizante caracteristicamente amazonense.

Ela voltou a lhe aparecer em diversas outras visões ou "mirações", oferecendo-se para ensiná-lo a realizar curas com a ayahuasca e prometendo a ajudá-lo a se tornar um grande curador. Como parte de seus ensinamentos, ela lhe teria transmitido também os fundamentos de uma nova doutrina religiosa, tendo, como sacramento, essa bebida que denominou *Daime*. Mestre Irineu continuou a ter visões desse tipo pelo resto de sua vida, tirando delas os ensinamentos que transmitia aos que vinham a ele em busca de cura. No início da década de 1930, tendo já arrebanhado numerosos adeptos, abriu uma igreja em Rio Branco, onde, realizando cerimônias públicas de sua nova religião, acabou se tornando muito respeitado na região por atender com sucesso a um grande contingente de doentes, provenientes de todas as camadas sociais. Posteriormente, construiu outra igreja em uma colônia cujas terras seriam cultivadas por seus seguidores. Essa igreja e o local em que foi erguida passaram a ser conhecidos como Alto Santo.

Seguindo os ensinamentos das mirações de Mestre Irineu, até hoje seus seguidores consideram que seu sacramento não é uma droga e sim o "sangue de Cristo" ou um "ser divino", dotado de grande poder e até de vontade própria. Assim acreditam que toda a vez que alguém toma essa bebida tem a oportunidade de entrar em contato direto com Deus e, dependendo do seu merecimento, pode chegar a soluções para seus problemas, incluindo até a cura de doenças mais graves.

Enfatizando a natureza divina da bebida, o seu preparo segue detalhados preceitos rituais e, como todos os que participam de um "feitio"[5] tomam Santo Daime no decorrer da cerimônia, diz-se que "é o Daime que faz o Daime". Contanto que se obedeça às instruções do Mestre Irineu, utilizando os ingredientes corretos em um ambiente de harmonia, "todo o Daime é bom". Mestre Irineu ensinou uma maneira de fazer a bebida que garante uma certa homo-

5. Nome dado à cerimônia de preparação do Daime.

geneidade na composição química da cocção produzida em lugares diferentes em diferentes momentos. As poucas variações admitidas eram relacionadas a aspectos de ordem mais espiritual ou cosmológica do que material. Considerava-se importante atentar para as fases da Lua e para o tipo de ambiente onde se realizava o preparo, o armazenamento, o transporte e o consumo. Isso porque o Daime era tido como capaz de absorver as "energias" do ambiente e estas, posteriormente, se manifestariam no decorrer dos rituais. Mas, apesar das prescrições rituais, não há muita ênfase em assuntos diretamente relacionados à farmacologia da substância, tais como: grau de concentração, dosagem etc., geralmente deixados a cargo da intuição dos "feitores" ou dos comandantes de "trabalhos".

Mais recentemente, com o crescimento do número de daimistas, certas mudanças têm sido introduzidas no "feitio", com a finalidade de evitar o desperdício da matéria-prima, que começa a escassear. Às vezes, prolonga-se também o tempo de cozimento para produzir um concentrado de transporte mais fácil. Mesmo assim, os ingredientes usados são os mesmos, e a diferença na concentração é levada em consideração quando o Daime é distribuído durante os rituais. Mas os daimistas percebem que uma mesma dose de Daime, saída do mesmo recipiente, poderá provocar diferentes efeitos na mesma pessoa em momentos diferentes. Assim, pouca atenção é geralmente dada a questões estritamente pertinentes aos aspectos farmacológicos da bebida. Muitos daimistas até se sentem incomodados quando muita ênfase é dada a esses detalhes (quando se procura comparar a potência de diferentes lotes de Daime, por exemplo), por considerarem que assim se deixa de levar em conta a natureza divina do Daime, tratando-o como "qualquer outra droga".

Todo "trabalho de Daime" é concebido como uma oportunidade para aprendizado, cura e a doutrinação dos espíritos, que se crêem presentes nos "planos" material ou astral. Há diferentes rituais para diversas ocasiões e finalidades. Realizam-se, assim, "hinários", "trabalhos de cura", "concentrações", "missas" e "feitios" (ver MacRae 1992). Todos envolvem a toma do Daime e a entrada em um estado de consciência alterado, dentro de um *setting* social e físico, que contém e direciona as "viagens". Antropólogos, como Couto, consideram que esses "trabalhos" são "rituais de ordem", que promovem a coesão hierárquica e a busca da harmonia externa e interna (Couto 1989).

Diversos aspectos do *setting* ritual contribuem para isso, tais como:

1) Prescrições dietéticas e comportamentais, que devem ser observadas nos três dias que antecedem e que seguem a ingestão do Daime, sinalizam a importância e exepcionalidade do evento;
2) Uma organização hierárquica, na qual um "comandante" ou "padrinho", juntamente com um corpo de "fiscais", assume a responsabilidade pela manutenção da ordem ritual e doutrinária durante o transcurso do "trabalho";
3) O controle da dosagem da bebida a ser distribuída aos participantes;
4) A organização ritual do espaço e a uniformização das vestes e dos movimentos dos participantes.

Em todos os "trabalhos", uma mesa/altar central, onde se encontram a Cruz de Caravaca[6] e outros símbolos religiosos, sinaliza a natureza sagrada do evento. Todos os participantes devem "se compor em seu lugar", ou seja, permanecer em um lugar específico na sala, geralmente um retângulo desenhado no chão, agrupados segundo seu sexo, idade e *status* sexual (virgens e não-virgens).

Uniformes ("fardas"), de corte sóbrio, marcam a unidade do grupo e ajudam a manter uma atmosfera solene. Os movimentos dos participantes são rigorosamente prescritos e um dos deveres dos "fiscais" é garantir que mantenham a postura recomendada para os "trabalhos" sentados (cabeça erguida, braços e pernas imóveis e relaxados), ou que executem corretamente os passos durante os "bailados".

Outro elemento importante é a música cantada e tocada, que ajuda a harmonizar o grupo, pelos ritmos marcados e vozes em uníssono. Esse uso ritual da música lembra antigas práticas do xamanismo. O canto e o toque ritmado de instrumentos de percussão são tidos pelos xamãs como uma maneira de invocar os espíritos, e sempre desempenharam papel importante em cerimônias, visando provocar a alteração da consciência. As letras dos

---

6. Cruz de dois braços, de origem bizantina. Sua introdução na Espanha pelos Cavaleiros Templários dotou-a de conotações ocultistas. No século XIX, foi compilada uma coletânea de orações que vieram a ser muito utilizadas no curandeirismo e na magia popular, tanto na Península Ibérica quanto por toda a América Latina.

hinos cantados nos "trabalhos" daimistas ajudam a orientar as "viagens" para a direção desejada e aliviam as sensações de desconforto mental e físico.

Os hinos também ajudam na interpretação das experiências que as pessoas têm durante as sessões. Eles ajudam a estabelecer ligações entre as experiências vividas e os símbolos mágicos e místicos, com os quais são investidos, desempenhando, assim, importante papel na promoção da coesão grupal.

Mas, em 1985, a expansão desta e de outras religiões usuárias da ayahuasca entre membros da classe média de metrópoles não Amazônicas, a publicidade envolvendo a conversão para o Santo Daime de celebridades de TV, e o generalizado alarmismo sobre uso de drogas levaram o Ministério da Saúde a colocar a ayahuasca na lista de drogas proibidas.

Perante as reações geradas por essa medida, o Conselho Federal de Entorpecentes –CONFEN acabou por suspender, provisoriamente, a proibição e nomeou uma comissão interdisciplinar para aprofundar o estudo da questão. Após dois anos de pesquisas, a comissão apresentou seu relatório, onde apontava que durante décadas a ayahuasca vinha sendo usada por esses grupos religiosos sem malefícios sociais. Os usuários dessa bebida seguiam os preceitos éticos predominantes no resto da sociedade brasileira e suas comunidades rurais eram bem integradas em seus ambientes, agregando harmoniosamente indivíduos de diferentes gerações, origens e classes sociais. Constatou-se também que, apesar de distantes da Amazônia, as comunidades urbanas seguiam de perto as práticas rituais e doutrinárias originadas na floresta. Embora a ayahuasca fosse classificada como alucinógena e capaz de provocar efeitos colaterais como vômitos e diarréias, nenhuma anormalidade fora detectada entre seus usuários, ainda que os pesquisadores recomendassem a realização de outros estudos mais aprofundados sobre o tema. Seguindo a sugestão da comissão, o CONFEN liberou definitivamente o uso da ayahuasca para fins religiosos. Desde então, este fim tem sido considerado totalmente lícito do ponto de vista legal, ainda que existam aqueles que continuem a considerar os seguidores das religiões ayahuasqueiras como "drogaditos" (MacRae 1992).

O uso da ayahuasca dentro dos diferentes contextos religiosos e rituais sugere diversas reflexões em torno do tema da eficácia dos controles sociais formais e informais, incidindo sobre o uso de substâncias psicoativas. Especialmente instigante é a comparação entre o uso, agora plenamente lícito, que

é feito dessa bebida, e as dificuldades que surgem em torno de outra substância, também sacramental, mas ilícita, cultuada pelos seguidores de uma das "linhas" (ou vertentes doutrinárias) daimistas, o Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, ou CEFLURIS. Trata-se da *Cannabis sativa*, ou como preferem seus devotos: "Santa Maria".

Para podermos compreender a violenta polêmica sobre o assunto, é necessário voltar às disputas internas que dividiram o rebanho de Mestre Irineu após sua morte, em 1971. É bastante comum que organizações centradas em líderes carismáticos tenham grande dificuldade em substituí-los após sua morte. Assim aconteceu com o Santo Daime, e a sua ênfase doutrinária nas revelações pessoais propiciadas pela bebida estimularam ainda mais as rivalidades, já que cada um dos diversos aspirantes à liderança anunciava responder a "chamados divinos". Enquanto a maioria destes eram seguidores e companheiros do fundador de longa data, um deles, Sebastião Mota de Melo, era quase um recém-chegado, uma vez que só começara a tomar Daime a partir de 1965.

Conhecido como Padrinho Sebastião,[7] liderava uma comunidade própria, localizada relativamente longe da igreja de Mestre Irineu. Por essa razão, este lhe havia dado permissão para preparar seu próprio Daime e oficiar com seu grupo suas próprias cerimônias, na comunidade que liderava, conhecida como *Colônia 5000*. Por seu lado, como sinal de seu respeito e subordinação, Padrinho Sebastião costumava entregar uma parte de sua produção de Daime ao Mestre Irineu, levando também seus seguidores, às principais cerimônias, realizadas na igreja deste. Porém, em 1974, após a morte do fundador da doutrina, desligou-se da organização central, deixou de pagar o seu tributo de Daime e passou a realizar todas as cerimônias por conta própria. Isso já seria o suficiente para atrapalhar seu relacionamento com os outros daimistas, mas houve provocações ainda maiores.

Durante a década de 1970, a sociedade brasileira passava por mudanças radicais. O país era sacudido pelas políticas de "modernização" da ditadura

---

7. O termo *Padrinho* é tradicionalmente utilizado para designar líderes de comunidades espirituais. Mestre Irineu também era chamado de "Padrinho" pelos seus seguidores mais próximos. A antropóloga Sandra Goulart discute mais detalhadamente esse ponto em sua dissertação de mestrado, apontando para alguns dos significados da designação "Padrinho", dada por alguns daimistas ao Mestre Irineu (Goulart 1996, cap. 6).

militar, que almejavam a sua inserção entre as grandes nações capitalistas por meio do desenvolvimento de um parque industrial de tecnologia avançada e da plena integração do território nacional através do desenvolvimento de uma ampla rede de comunicações, incluindo um ambicioso plano de construção de rodovias que ligavam fronteiras longínquas aos grandes centros metropolitanos.

O *boom* econômico da época era apontado como sinal de que o Brasil estava a caminho de ser uma potência mundial. Mas política e culturalmente, passava-se por uma crise. A luta armada contra a ditadura havia sido violentamente esmagada. As prisões estavam cheias de prisioneiros políticos, a mídia pesadamente censurada e a cultura brasileira sofriam uma radical descaracterização. Confrontada com a derrota da oposição política organizada, parte da juventude do país optou por uma forma de resistência mais individualista, adotando idéias *hippies* e da "Nova Era", que começavam a chegar ao Brasil.

Liberdade sexual, experiências com drogas, misticismo, viagens de carona etc. tornaram-se válvulas de escape para a frustração de muitos jovens, em boa parte oriundos da classe média urbana. Aproveitando a criação da malha de rodovias recentemente implantada no esforço de integrar a Amazônia ao território nacional, muitos dos que tinham optado pelo "pé-na-estrada" dirigiam-se ao Altiplano Andino, especialmente a *Macchu Picchu*, que se tornara uma Meca dos *hippies*.

Logo, notícias sobre um chá indígena, muito potente e que supostamente dava acesso instantâneo ao reino espiritual, começou a se espalhar e um fluxo constante de jovens rebeldes, cabeludos, usuários de drogas, começou a aparecer nos diversos grupos de Daime.

Os seguidores originais, tanto do Mestre Irineu quanto do Padrinho Sebastião, eram seringueiros paupérrimos, freqüentemente analfabetos e muito identificados com os valores caboclos do Amazonas, com sua mescla de catolicismo popular, pajelança indígena, cultos africanos, kardecismo e outras correntes espirituais heterodoxas, que ao longo dos últimos quinhentos anos haviam aportado na região. Embora freqüentemente divergissem das normas do catolicismo oficial (principalmente no tocante a uma visão de mundo marcadamente animista, muito influenciada pelo xamanismo indígena e pelos cultos africanos, assim como por velhas crenças camponesas européias), compartilhavam de suas normas e regulamentos a respeito da conduta pessoal cotidiana, muitas vezes demonstrando uma adesão a valores já considerados ultrapassados pela própria Igreja.

Entre essas normas e regulamentos estavam a prescrição rígida dos papéis de gênero, a ênfase na importância do trabalho e o conservadorismo político e moral. Assim, a sua reação geral aos "cabeludos" forasteiros era de rejeição, e poucos destes eram admitidos às cerimônias de ayahuasca.

A grande exceção foi Padrinho Sebastião, que simpatizou com esses recém-chegados e, invocando a predileção de Jesus pelos marginalizados, recebia-os na sua comunidade, mesmo se isso chocasse alguns dos seus seguidores mais conservadores. Porém, essa aceitação não implicava num relaxamento da austera doutrina que ensinava. Em muitos casos, depois de passar um certo período na comunidade, alguns desses visitantes se convertiam totalmente ao seu modo de pensar, cortando os cabelos e adotando muitos dos valores Amazônicos. Mas nem sempre essas conversões implicavam no abandono total de suas antigas práticas, especialmente quando essas não eram tidas como sendo intrinsecamente antagônicas às doutrinas do Santo Daime ou aos costumes da comunidade. Isso aconteceu com o uso de certos psicoativos, em especial os tidos como "naturais", tais como a *Cannabis* e os cogumelos. Para muitos membros da comunidade, esses usos eram novidade e, como viviam em grande isolamento, não tinham, ainda, sido contaminados pela grande preocupação com drogas já vigente nos centros metropolitanos.

Nessa época, acostumados a usar plantas para os mais variados fins, fossem curativos, fossem simbólico-rituais, os moradores da Colônia 5000 não davam muita importância ao uso da *Cannabis*, embora alguns poucos já tivessem ouvido estórias sobre sua suposta natureza diabólica e sua associação à marginalidade. A maior preocupação dizia respeito ao alcoolismo, endêmico na região e problema pessoal para muitos veteranos da doutrina que, muitas vezes, consideravam o Santo Daime responsável por tê-los salvo nesse sentido. O uso do tabaco, conhecido como *porronca*, embora não incentivado durante rituais, era socialmente aceito e bastante comum.

Muitos dos novos adeptos *hippies* haviam sido atraídos à religião pelo fato de seu principal sacramento consistir na ingestão de uma bebida psicoativa. Sua conversão, embora implicando em muitas mudanças no seu sistema de valores, os levara a conceber alterações de consciência pelo uso de substâncias, não apenas como socialmente aceitáveis, mas também como um caminho para a o conhecimento espiritual e seu desenvolvimento.

Alojados em uma cabana retirada do resto da comunidade, alguns continuaram fumando maconha secretamente, chegando até a plantar alguns

pés para uso próprio. Em certas ocasiões, outros daimistas, moradores da cidade, também participavam de suas rodas de "pito", algumas vezes até trazendo consigo um pouco da substância para contribuir para a roda. Mas, esses episódios se passavam de maneira discreta, geralmente nos fins de semana. No dia-a–dia, mantinham a "cara limpa" (Mortimer 2000, p. 124).

Uma vez aceitos pela comunidade, alguns mostraram ao Padrinho Sebastião como preparar certos cogumelos psicoativos que cresciam abundantemente na área de gado, no esterco. Ele gostou dos cogumelos e, seguindo a tradição xamânica, resolveu fazer um estudo sobre essas novas plantas, a fim de aprender seus segredos espirituais e suas propriedades curativas. Por certo tempo, cogumelos foram usados pelos membros da comunidade e, ocasionalmente, até inseridos no ritual do Santo Daime. Alfredo, filho do Padrinho Sebastião e atual líder do grupo, chegou a "receber"[8] um hino atribuído a uma entidade espiritual que encarnaria nos cogumelos, Cogu-Rei (Ovejero 1996). Porém, chegou um momento quando Padrinho Sebastião decidiu encerrar seus estudos dessa planta, por considerar nocivos alguns de seus efeitos colaterais.

Em outra ocasião, no decorrer de um "trabalho" de Daime, pouco tempo após Padrinho Sebastião ter declarado sua independência da nova liderança do Alto Santo, Lúcio Mortimer, um dos jovens usuários de *Cannabis*, foi tomado de uma necessidade irrefreável de confessar seu segredo, tendo até de sair do salão "para respirar".

De acordo com seu próprio relato, no dia seguinte procurou o Padrinho Sebastião e contou-lhe tudo, mostrando-lhe também um caixote onde havia umas mudas de *Cannabis* plantadas. Mas este, longe de se zangar, disse-lhe ter tido, algum tempo antes, um sonho no qual um estranho cavaleiro, cavalgando uma montaria branca e usando uma capa preta, anunciara que brevemente ele iria mudar para outra linha espiritual. Quando Padrinho Sebastião perguntou-lhe "Que linha?", a resposta foi que ele descobriria por si mesmo. Padrinho Sebastião continuou a caminhar, chegando a um roçado que era cuidado por um homem moreno vestido de branco, o qual lhe entregou o galho de uma planta, dizendo: "esta é para curar". Padrinho Sebastião disse que, ao receber a oferta, acordou, mas que, ao ver a plantinha que Lucio lhe

8. Forma de inspiração, análoga à psicografia, em que a autoria de um hino é atribuída a uma entidade espiritual.

mostrava, lembrou do sonho e ficara com vontade de cultivá-la para fazer a comparação.[9]

Padrinho Sebastião pediu ao seu jovem seguidor um pouco de *Cannabis* para "estudar". Por algum tempo, manteve o uso da planta para si, sua mulher, para os jovens que a haviam apresentado e para um ou dois seguidores mais próximos. Finalmente, chegou à conclusão de que, enquanto a ayahuasca trabalhava com a energia espiritual de Cristo, a *Cannabis* veiculava a energia da Virgem. Como entre os *hippies* havia três chilenos que costumavam chamar a planta de *marihuana*,[10] esta passou a ser conhecida como *Santa Maria*. Padrinho Sebastião explicou que havia sido instruído a tirar a erva da boca do demônio e retorná-la à sua dona verdadeira, a Virgem Maria. Assim, começou uma série de instruções que transmitiu aos seus seguidores, sobre a maneira correta, sagrada, de usar a *Cannabis*, diferente da maneira profana de quem, simplesmente, busca um "barato". Conforme ele mesmo disse:

> [...] de Daime, e de outras plantas sagradas. Eu conheci muitas: cogumelo, São Pedro, Santa Maria. Todas são linhas muito sérias, tem seus usos espirituais. A Santa Maria é a mais conhecida. Lá fora chamam de maconha. Mas é por causa dos homens que não se respeitam. Nem respeitam a força das ervas, nem respeita-se a si mesmo. Só botam ela no bico para uso de dinheiro, de peia, de confusão e o Diabo a quatro! Mas não é para isso! O uso dela é para um conhecimento, para abrir o lado espiritual. Foi do espiritual que eu recebi. Por isso eu estudei. Foi porque me entregaram; o Daime, as outras plantas sagradas, a própria floresta (Alverga 1998).

Enfatizando seu caráter específico, este novo uso religioso ganharia um vocabulário diferente do uso profano das ruas. Assim, como Santo Daime, Santa Maria nunca deveria ser considerada droga. Não só foi seu nome vulgar, "maconha", rejeitado e substituído por outro que enfatizava sua natureza sagrada, mas também todos os outros termos usados em conexão com ele receberam novas versões, mais de acordo com o linguajar local. Assim *fumar*

---

9. Essa história é relatada em um hino de Lúcio Mortimer (ver anexo).

10. E, provavelmente, seguindo o costume dos falantes de espanhol, mais simplesmente de "Maria".

virou *pitar*, o termo corrente entre os *hippies* para papel de cigarro, isto é, *seda* virou *papelim*, e o topo da planta fêmea, muito valorizado por ser rico em THC, ficou conhecido como *bucha*. Especialmente significativa foi a denominação adotada por aqueles que comungavam desse sacramento: rechaçando o termo "maconheiro", carregado de conotações de marginalidade, adotaram a designação "mariano", em clara e sincera alusão à ordem devocional católica.

Foram também elaboradas várias prescrições versando sobre as maneiras corretas de plantar, cuidar e colher a Santa Maria, desempenhando importante papel de reforço à noção de que seu uso deve ser encarado como algo sagrado e sério, e não ser confundido com o simples hedonismo. Recomendava-se que a plantação ocorresse vinte e quatro horas após a lua nova, e esta deveria ser feita "seguindo um traçado especial que configura o ponto do jardim (estrela, cruzeiro ou outro símbolo de importância para seu zelador)". A colheita deveria ser realizada na lua cheia e, após três dias de secagem, realizar-se-ia o "feitio de Santa Maria", onde se faria a limpeza, separação e seleção da erva que, assim como ocorre com o Daime, seria julgada como sendo de primeiro, segundo ou terceiro grau, de acordo com sua pureza e concentração de poder (Silva 1985, p. 10). Havia também uma preocupação sobre o comportamento pessoal do zelador do "jardim de Santa Maria", e sua adesão aos princípios da doutrina daimista, considerando-se que disso dependeria o resultado da plantação (*idem*, p. 9).

Segundo a concepção inicial do Padrinho Sebastião, a "Santa Maria" deveria somente ser usada a cada duas semanas, em rituais similares aos do Santo Daime. Mas logo se desenvolveram padrões e maneiras de uso mais informais. O prazo de duas semanas entre cada "trabalho de Santa Maria" deixou de ser observado e o consumo tornou-se bastante freqüente.

A dificuldade de se estabelecer uma ritualização mais formal provavelmente deveu-se a uma série de fatores, tais como o fato de que a especificidade farmacológica e os efeitos da *Cannabis* são muito diferentes dos da ayahuasca. Outro fator a dificultar foi a resistência manifestada, por longo tempo, por alguns membros da comunidade, em aceitar a sua equiparação ao Daime.[11]

Mas, mesmo assim, algumas regras se consolidaram, enfatizando o aspecto grupal do ritual e marcando suas diferenças em relação às maneiras hedonistas e individualistas de usar a maconha. A cerimônia é algumas vezes

11. Isso teria durado três anos, segundo Clodomir Monteiro da Silva (1985).

chamada de “consagração” ou “defumação” da Santa Maria e, em alguns casos, pode até incluir a recitação da “Ave Maria”. Durante o ritual, os participantes devem se manter em silêncio e em círculo, enquanto o “pito” é consumido. Cada participante do círculo deve dar três tragadas rápidas, mentalmente invocando os símbolos daimistas: Sol, Lua, Estrela; fazer o sinal da cruz e passar o “pito” adiante para seu parceiro à direita. O cigarro deve ser mantido em circulação constante até ser totalmente consumido. Se não mantiverem o silêncio, os fumantes devem, pelo menos, conversar sobre assuntos de nível espiritual elevado, evitando o uso em festas ou em ambientes onde se consomem bebidas alcoólicas. A Santa Maria não deve ser fumada enquanto se come, devendo-se deixar passar um tempo entre seu uso e o consumo de comida. Os seguidores do Padrinho Sebastião devem usar essa erva somente entre si, evitando fumá-la com aqueles que não estão a par da sua natureza sagrada. Devem também evitar a “maconha de rua”, comprada de vendedores de drogas, devido à sua contaminação com “energias pesadas”, absorvidas do ambiente do submundo. Embora as prescrições sobre a maneira correta de cultivar a planta raramente fossem seguidas em seu conjunto, persiste a noção de que ela e os “pitos” feitos a partir dela devem ser tratados de maneira respeitosa análoga àquela usada para o Daime, evitando-se jogá-los no lixo, por exemplo.

Passado algum tempo, o seu uso, juntamente com o Daime, em cerimônias de cura passou a ser comum. As duas substâncias, tomadas conjuntamente, são tidas como muito poderosas. A Santa Maria, usada depois do Santo Daime, pode propiciar uma sensação de desobstrução, propiciando visões; agindo também como alentadora em momentos difíceis durante uma “viagem”. As duas substâncias são tidas como pertencendo ao mesmo reino espiritual e como sendo capazes de unir seus filhos na Terra, transformando-os e liberando-os no Plano Astral. De acordo com a doutrina do Padrinho Sebastião, o mundo seria regido por dois grandes princípios e, enquanto o Santo Daime é dotado de uma energia masculina, a Santa Maria seria feminina, podendo ser usada não só para invocar a Virgem, mas também para todas as santas e espíritos elementares femininos.

As propriedades medicinais da planta também foram exploradas empiricamente. Um chá preparado com suas folhas verdes e com suas raízes era usado no tratamento de resfriados, febres, indigestão, vômitos, diarréia, dores de cabeça e neurastenia. Fumado, servia como anestésico e atenuante de dores em geral. Era também usado em partos e para o alívio em caso de hemorróidas,

hérnias, cólicas, depressão, fadiga, náuseas, tonturas, insônia, pressão alta, asma etc. Suas cinzas eram tidas como anti-sépticas e cicatrizantes, sendo usadas topicamente em pomadas para micoses, ferimentos, úlceras e eczemas. Em compressas, era usada em machucados, tumores, furúnculos e febres. Faziam-se também tinturas com ela para o tratamento de cólicas, indigestão e espasmos (Silva 1985, p. 11).

Constata-se, assim, que, após um tempo, houve uma plena inserção do uso da *Cannabis* dentro do universo normativo e ritual daquela comunidade daimista, vigorando controles sociais informais correspondentes às "sanções sociais", que Zinberg considerava importantes fatores na promoção de um uso de baixos custos sociais para substâncias psicoativas. O contexto doutrinário daimista também dava conta de outras variáveis, apontadas por Grund, como exercendo relevante papel no controle do uso: a estruturação da vida dos usuários. O cotidiano comunitário na Colônia 5000 era regido por uma ideologia com muitos elementos do socialismo utópico, enfatizando os aspectos comunitários do trabalho e da propriedade. Esperava-se que todos dessem suas contribuições pessoais à manutenção dos seringais e às roças que abasteciam a "cozinha geral". Valorizava-se o afinco no trabalho, e o relativo isolamento da comunidade reforçava ainda mais os controles informais que normalmente incidem sobre o comportamento individual nessas situações. Além disso, a presença carismática do Padrinho Sebastião servia como lembrança constante dos preceitos religiosos que deveriam reger a vida cotidiana.

Os outros grupos religiosos ayahuasqueiros de Rio Branco já viam Padrinho Sebastião com suspeita, devido à sua separação do grupo original do Santo Daime e devido à hospitalidade com que recebia os "cabeludos". Agora, com a sua adoção desse novo sacramento, ficaram mais escandalizados ainda.

Apesar de variar o grau de alarma suscitado pelo seu uso, o preconceito contra a *Cannabis* é bastante generalizado. Isso se deve ao fato de que a *Cannabis*, embora usada há muito tempo no Brasil, durante séculos foi associada à cultura negra, em conseqüência da sua introdução no país por escravos trazidos da África Oriental. Como muitos outros elementos de origem africana, ela foi estigmatizada e considerada pertencente ao demônio (de fato, até os dias de hoje, há quem a chame de "erva do diabo").[12] Sua colocação na

12. Lúcio Mortimer comenta sobre o novo nome dado à planta: "foi daí que surgiu o nome de Santa Maria para designar aquela planta que tinha nome feio: maconha.

lista de substâncias narcóticas proscritas, em 1934, foi o resultado de uma campanha, claramente racista, onde se apresentava o uso dessa planta como um problema público relacionado à população negra, principalmente no Norte e no Nordeste. Tal estratégia serviu para manter e reforçar estereótipos racistas, e é considerada por estudiosos como tendo contribuído marcadamente para a consolidação da subordinação política e econômica da população afro-brasileira (Adiala 1986, p. 6).

Como acontece, freqüentemente, em situações de opressão social, esse preconceito acabou sendo internalizado pelos próprios negros, que hoje comumente associam o uso da *Cannabis* à marginalidade. Assim, os seguidores de Mestre Irineu também adotaram essas idéias, apesar de seu líder ser um negro, natural do Maranhão, onde a influência africana é especialmente grande e onde o uso da maconha, tanto para fins recreativos quanto medicinais, era, há até pouco tempo, totalmente integrado à cultura popular. Existem sugestões de que o próprio Mestre Irineu talvez tivesse feito uso dessa planta, embora isso seja negado pela maioria de seus seguidores (Silva 1985, p. 9, e Mortimer 2000, p. 132).

Por outro lado, o reconhecimento, por Padrinho Sebastião, da natureza espiritual de algumas substâncias ilícitas em uso no Brasil, atraía, à Colônia 5000, um número cada vez maior de usuários de drogas. Ocasionalmente, alguns desses, encontrando dificuldade em aceitar o rígido moralismo e a autoridade patriarcal da doutrina daimista, acabavam metendo-se em complicações, em Rio Branco. Nessas ocasiões, apesar da sua rebeldia em relação às normas da comunidade religiosa do Padrinho Sebastião, continuavam a ser vistos pela sociedade como seguidores deste último, contribuindo, assim, para um aumento do estigma sofrido por aquela comunidade daimista.

Essa dificuldade de relacionamento com outras religiões ayahuasqueiras e com autoridades de Rio Branco, assim como outros problemas decorrentes do crescimento do número de moradores da Colônia 5000 e da exaustão de suas terras, acabou por levar o Padrinho Sebastião a procurar uma nova localização para sua comunidade. Ele necessitava de um lugar onde a terra fosse mais abundante e onde pudessem ficar mais isolados, levando sua vida a seu modo, sem interferências externas. Finalmente, encontrou um lugar, longínquo e de difícil acesso, que batizou de *Rio do Ouro*, e gradualmente seus

---

Uma palavra de origem africana como macumba, mocambo etc." (Mortimer 2000, p. 137).

seguidores começaram a rumar para lá, exibindo nessa mudança muitas das características dos movimentos messiânicos tão comuns entre as populações camponesas.

No final de setembro de 1981, durante uma ausência do Padrinho Sebastião, um jovem freqüentador da sua comunidade foi preso, em Rio Branco, na posse de uma garrafa de Daime e um pouco de *Cannabis*. Adotando isso como desculpa, a polícia invadiu a Colônia 5000, levando um contingente de homens fortemente armados com metralhadoras, espingardas e revólveres, prontos para atirar. Ao chegar, em lugar de perigosos bandidos portando armas pesadas, como os que estavam acostumados a enfrentar, encontraram, apenas, um humilde e pacífico grupo de trabalhadores rurais que, surpresos, os olhavam sem entender a situação. Ao serem conduzidos à bem cuidada plantação de dezoito pés de *Cannabis*, os policiais preparavam-se para destruí-la perante os membros da comunidade. Alguns destes choravam ante o brutal sacrilégio a ser cometido contra seu sagrado jardim de Santa Maria. Antes que os pés fossem arrancados da terra, conseguiram permissão para cantarem um hino de despedida, louvando o vegetal por seus poderes de cura e de conforto para os que dele faziam bom uso. Em seguida, um menino de doze anos cantou outro hino que havia recebido, em que se dizia que a Santa Maria era perseguida devido à maldade dos homens (Mortimer 2000, p. 207). Esses procedimentos foram divulgados pela mídia nacional e foi esta a primeira notícia que o grande público brasileiro teve a respeito dessa religião e de seu uso de enteógenos.

Mais tarde, Padrinho Sebastião se apresentou à policia local, explicando seu uso ritual da *Cannabis* e da ayahuasca e, convencendo as autoridades de sua integridade religiosa, recebeu permissão para voltar à comunidade. Estava, porém, instalada uma grande controvérsia sobre o assunto. Ainda vigorava o regime militar, com sua preocupação obsessiva com as atividades subversivas de esquerda e, portanto, não faltaram aqueles que opinavam ser este um movimento potencialmente perigoso, de camponeses pobres aliados a estudantes, *hippies* e consumidores de drogas. Por outro lado, havia a compreensão de que esta era uma situação singular, envolvendo uma comunidade, conhecida pelo seu trabalho árduo e pela sua religiosidade, que jamais causara problemas. Em 1982, uma comissão especial, composta de cientistas e autoridades policiais, foi enviada para o Rio de Ouro, com a finalidade de investigar a vida da comunidade. Tendo em vista os terríveis episódios do passado, como

o de Canudos, em que o governo brasileiro se metera em cruentas e desgastantes guerras, na tentativa de erradicar movimentos messiânicos não muito diferentes dos grupos daimistas, essa comissão recebeu recomendação expressa para evitar a criação de um conflito religioso desnecessário (Ovejero 1996, pp. 131-132).

Embora o relatório da comissão fosse favorável à comunidade e recomendasse que seus membros fossem deixados para viver suas vidas em paz, este não foi o fim dos problemas. O uso aberto da *Cannabis* por esses daimistas em seus rituais e a cobertura dada pela imprensa à conversão de algumas celebridades televisivas irritaram muita gente. As coisas ainda pioraram com a ocorrência de novos incidentes policiais, envolvendo o consumo de *Cannabis* por parte de supostos seguidores de Padrinho Sebastião. Assim, certas autoridades voltaram a propor a proibição do uso ritual da ayahuasca. Como já vimos, isso aconteceu de fato em 1985, quando, durante seis meses, a bebida esteve na lista de substâncias proibidas. Passado um tempo, foi liberada, provisoriamente, no aguardo da manifestação final de uma nova comissão científica, convocada pelo CONFEN para investigar o assunto. Assim, durante dois anos, os membros das várias religiões ayahuasqueiras viveram na incerteza a respeito do *status* legal definitivo a ser atribuído ao uso do seu sacramento no Brasil.

Essa comissão concluiu por recomendar a liberação do uso da ayahuasca para fins religiosos,[13] mas o incidente serviu para aumentar os preconceitos dos outros grupos contra o Padrinho Sebastião e seus seguidores. Estes eram vistos como colocando o uso sacramental da ayahuasca em risco permanente, devido à sua insistência em aliá-lo ao uso da Santa Maria, considerada pelos outros como sendo meramente uma "droga".

Aqui, vemos quase como em caricatura o processo de dogma religioso transformando o sacramento de um em "droga" de outro. Os membros das outras linhas espirituais ayahuasqueiras restringiam o conceito de "planta sagrada" aos componentes da sua bebida. Mesmo aqueles que estavam cientes da longa história de uso pela humanidade das mais diversas substâncias para fins religiosos e do ecleticismo botânico inerente ao xamanismo indígena, berço

13. O CONFEN seria instado a se pronunciar sobre o uso da ayahusaca mais duas vezes, em 1992 e 1995. Em ambas as ocasiões, foi reafirmada a justeza da política de tolerância do seu emprego em rituais religiosos.

de suas próprias doutrinas, recusavam-se a reconhecer a legitimidade do uso da Santa Maria. Ao tentarem desacreditar a percepção do Padrinho Sebastião de que a *Cannabis* também poderia desempenhar um importante papel ritual, reproduziam a intolerância medieval ou inquisitorial contra a heterodoxia religiosa. Acima de tudo, demonstravam total desapreço pela longa tradição do uso sagrado reservado para a *Cannabis* nas mais diversas partes do mundo.

Longe de ser o mero objeto de um modismo recente de jovens alienados, ou uma desprezível "erva do diabo", a *Cannabis* é, de fato, uma das mais antigas e mais úteis plantas cultivadas pelo homem. Segundo Schultes e Hofmann (1987), através da história, ela tem sido usada com diversas finalidades: como fonte de fibras, pelo seu óleo, pelas qualidades alimentícias de suas sementes, por suas propriedades "narcóticas" e por suas propriedades terapêuticas, no tratamento de uma grande gama de males. O perfume de sua fumaça foi muito apreciado, e ela foi provavelmente uma das primeiras substâncias a serem usadas como incenso, ainda no século IX a.C., pelos assírios. Todos esses usos levaram a sua integração a numerosas culturas e religiões. Os Vedas indianos, que, pensa-se, datavam de aproximadamente 2000 a.C, já cantavam seus louvores como um dos néctares divinos, capaz de proporcionar ao homem, boa saúde, longevidade e visões dos deuses. O Zen Avesta, da Pérsia, contendo os ensinamentos de Zoroastro e, datado de 600 a.C., menciona uma resina inebriante provavelmente extraída do cânhamo. Também os chineses parecem tê-la conhecido em épocas remotas e provavelmente usado suas propriedades psicoativas. Por volta de 500 a.C., Heródoto descreveu uma espécie de banho ou sauna tomado pelos citas, no qual sementes de cânhamo eram jogadas sobre pedras quentes, dentro de uma tenda, levando os presentes a gritar de prazer e alegria. Demócrito comenta o costume dos antigos gregos e romanos de misturar *Cannabis* com vinho e mirra, para produzir estados visionários. Galeno, em mais ou menos 200 d.C., escreveu que era costume dar cânhamo a convidados, para promover hilaridade e contentamento.

A importância de seu uso para fins espirituais na Índia é refletida em antigos mitos e costumes. Acreditava-se que um preparado sagrado de *Cannabis*, "o Bhang", evitava o mal, trazia sorte e limpava o pecado. Juramentos sagrados eram feitos sobre a planta e quem pisasse nas suas folhas estava sujeito a sofrer punição divina por esse ato desrespeitoso. Considerava-se que Indra, deus do firmamento, tinha preferência por uma bebida feita dessa planta e, até hoje, fuma-se *Cannabis* em honra ao Deus Xiva. No Tibet, a substância

era usada em rituais budistas tântricos, para facilitar a meditação, aprofundar e aumentar a sensibilidade (*idem*, pp. 92-101).

Conforme relatado acima, a prática de fumar maconha parece ter sido introduzida no Brasil pelos escravos. De fato, o uso da *Cannabis* na África é muito antigo, especialmente entre os muçulmanos, mas também entre os hotentotes, bosquímanos, kafirs e kasais do Congo. Estes a consideram como uma divindade, protetora contra males físicos e espirituais. Esse uso religioso também é encontrado no leste da África, especialmente perto do Lago Vitória, onde muitos cultos a utilizam em seus rituais. É também comum a prática de selar tratados com a sua fumaça (*idem*, p. 100).

Embora o uso da *Cannabis* na América Pré-Colombiana ainda seja motivo de controvérsia (Bennet, Osbourn e Osbourn 1995, p. 267), não há dúvida de que atualmente ela desempenha um papel importante na vida religiosa de diferentes grupos indígenas, como os Cuna, no Panamá, e os Cora, no México. Neste país, é também usada, em cerimônias de cura, sob o nome de *Santa Rosa*, pelos Tepehuas, que a consideram como intercessora junto à Virgem. Os Tepecanos, do noroeste do México, usam-na, ocasionalmente em seus rituais, em lugar do peiote, chamando-a de *Rosa Maria* (Emboden Jr. 1972, p. 229).

Mas, além da ignorância histórica sobre os significados espirituais atribuídos à planta em várias culturas, a intolerância das outras religiões usuárias da ayahuasca, em relação aos seguidores do Padrinho Sebastião, reflete também o impacto simbólico da legislação brasileira atual sobre o tema. Afinal, para a maioria dos membros desses grupos religiosos, álcool e tabaco também tendem a ser malvistos por causarem danos à saúde e por criarem dependência. Mas o uso dessas drogas lícitas não desperta neles o mesmo grau de rejeição que o causado pelas ilícitas.

Entre a população pobre, o uso da *Cannabis*, freqüentemente, serve como sinal diacrítico ou demarcador, separando os pobres "trabalhadores" dos "marginais". Talvez seja essa a razão pela qual é comum se encontrar, entre a população mais carente, uma maior carga emocional na condenação do uso dessa planta. Já os membros da classe média podem se dar ao luxo de uma reação mais serena, pois não sentem a mesma necessidade de provar sua respeitabilidade a toda hora, no intuito de não serem confundidos com bandidos. Isso pode explicar também as diferenças entre as reações dos seguidores do Padrinho Sebastião, hoje predominantemente de classe média,

e as dos membros de outros grupos religiosos ayahuasqueiros, mais pobres e de *status* social mais baixo.

Essa, porém, só pode ser considerada uma explicação parcial, uma vez que o grupo religioso que mais critica o uso da Santa Maria é a "União do Vegetal", justamente o que mais recruta membros da classe média. Nesse caso, estamos tratando de um grupo dotado de um projeto político-social bem definido, que almeja a institucionalização da sua religião e sua completa aceitação social. Trata-se de um grupo que tem uma organização rigidamente hierárquica e pretende ser a única doutrina verdadeira da ayahuasca.[14] A ênfase que os daimistas dão à validade das revelações pessoais trazidas pelas "mirações", que concebem como abertas a todos, representa um desafio à uma estrutura muito mais hierárquica, que é própria da UDV. Nesta, as diferenças entre os membros são justificadas ao afirmar-se que refletiriam seus diferentes graus de conhecimento das doutrinas secretas e de desenvolvimento espiritual. Os líderes da União do Vegetal consideram os seguidores do Mestre Irineu e outros usuários da ayahuasca, como sendo, na melhor das hipóteses, ignorantes "mestres da curiosidade".[15] Assim, o uso tranqüilo, mas ilícito, da *Cannabis* em conjunto com a ayahuasca, como é feito por certos daimistas, não só afronta os dogmas da UDV e põe em risco suas caras pretensões pela aceitação social do uso que fazem da ayahuasca, mas, implicitamente, levanta questionamentos sobre a própria autoridade de suas lideranças.

Porém, nem mesmo a convicção do Padrinho Sebastião sobre a correção e importância da Santa Maria para a vida ritual do seu rebanho pôde resistir à força da repressão legal e do ostracismo social advindos do seu uso continuado. Isto se tornou mais evidente, uma vez que seus seguidores deixaram

---

14. Como costuma ocorrer entre grupos religiosos em geral, membros dos outros grupos daimistas ocasionalmente manifestam sentimentos sobre a maior "correção" de suas respectivas doutrinas. Labate (2000, p. 189) argumenta que em muitos casos a ruptura entre os diversos grupos daimistas é somente parcial, já que todos atribuem para si alguma conexão com o legado do Mestre Irineu. Isso permite que, na prática, se mostrem abertos à cooperação com outras "linhas" e à participação nas suas cerimônias. Já a UDV costuma ser muito mais reticente a esse respeito e são freqüentes as admoestações sofridas por seus membros que admitem terem participado de rituais daimistas, por exemplo.

15. Embora muito difundida, essa noção não é aceita pela totalidade dos membros da UDV, como indica Andrade (2001, pp. 543-567).

de restringir suas atividades a comunidades Amazônicas isoladas e começaram a espalhar sua doutrina nas grandes metrópoles de outras regiões.

Uma das condições impostas para a liberação do uso da ayahuasca havia sido a assinatura de uma declaração conjunta de princípios, por parte das lideranças das várias religiões usuárias. Assim, os seguidores do Padrinho Sebastião acabaram por assinar um documento cuja leitura deixa transparecer um claro viés, privilegiando as concepções da União do Vegetal. Por exemplo, durante todo o texto, a ayahuasca é chamada pelo nome empregado pelos membros daquela religião e em nenhum momento usa-se o termo "Daime", embora esse seja o utilizado por todas as outras religiões signatárias. Muitos itens dessa declaração conjunta renegam aspectos básicos das doutrinas das outras religiões da ayahuasca, como os que proíbem o uso dessa bebida para efetuar curas e, naturalmente, a utilização conjunta de qualquer outra substância psicoativa. Embora, na prática, nem todas essas resoluções sejam estritamente seguidas pelas diferentes organizações, os seguidores do Padrinho Sebastião têm se sentido obrigados a evitar o uso ritual da "Santa Maria", mesmo continuando a considerá-la tão importante e sagrada quanto o "Santo Daime", do qual seria o contraponto feminino.

Mesmo assim, não tem sido fácil manter plenamente esse compromisso, uma vez que o rebanho de Padrinho Sebastião carrega a marca de sua predileção pela doutrinação de "tipos difíceis" e rebeldes. Ele ensinava que a ninguém deve ser negado o Santo Daime, já que, para ele, a doutrinação só poderia ocorrer através do contato direto com esse "ser divino", "professor dos professores". Comparados aos membros das outras religiões ayahuasqueiras, que costumam exercer maior seleção sobre quem deve ser aceito no seu rebanho, os seguidores do Padrinho Sebastião até hoje tendem a manifestar certa rebeldia e inconformismo. Muitos deles têm um passado de uso de drogas e foi justamente a dignidade que essa doutrina conferia a certas substâncias psicoativas o que os atraiu de início à vida religiosa. Eles apreciam, especialmente, a rejeição dos preconceitos que outras doutrinas manifestam contra o uso da *Cannabis*, prática comum entre muitos deles, antes da sua conversão religiosa. Assim, junto a este grupo de fiéis, medidas visando cessar o uso ritual da Santa Maria só podem ser justificadas por argumentos pragmáticos. Porém, essa justificativa não a exime do argumento de que leis terrestres não podem contrariar verdades espirituais.

Portanto, embora os líderes daimistas desautorizem a "defumação da Santa Maria" durante as cerimônias do Daime, eles encontram muita dificuldade em impor uma suspensão total ao seu uso fora dos rituais formais. Impedidos de fazer o uso ritualístico correto da Santa Maria, é comum aos seguidores desta linha daimista específica "pitar" antes e depois das cerimônias e, às vezes, até dar uma escapada no seu decorrer, para usá-la longe da vista dos outros. Também é comum, entre eles, um padrão de uso relativamente freqüente no dia-a-dia. Mas, mesmo nesses casos de uso informal, há uma tendência a preservar a essência básica do ritual simples, inicialmente proposto por Padrinho Sebastião: "pitando" em círculo, silenciosamente ou mantendo uma conversa de nível elevado, evitando bebidas alcoólicas e a participação de não-daimistas. A sacralidade que deve envolver esse ato é reafirmada pelo freqüente canto de um hino do Padrinho Alfredo, onde se diz que o seu uso cotidiano em desconhecimento do aspecto espiritual leva o usuário a viver "sempre em agonia" (ver hino, em anexo). Mas, indubitavelmente, torna-se difícil nessas condições a observância de todas as prescrições implicadas pela ritualização completa, principalmente aquelas relacionadas à freqüência, ao ambiente físico do uso e aos métodos de aquisição da substância.

A participação nas cerimônias do Santo Daime e a ingestão da bebida sacramental é, geralmente, uma experiência extremamente mobilizante, e freqüentemente leva muitos a questionar certos aspectos de suas vidas que até então lhes haviam passado desapercebidos. Como já foi mostrado, esse efeito potencialmente desestruturante é equilibrado por diversas características do entorno ritual, tais como os símbolos religiosos, os hinos que acompanham as cerimônias, os "fiscais", cuja presença promove uma sensação de segurança de que a ordem será mantida, e, acima de tudo, a figura do "comandante do trabalho", uma pessoa de mais experiência e autoridade que assume a responsabilidade pela condução correta e ordeira da cerimônia. Tem-se aí em operação uma série de normas e práticas que nos remetem às sanções e rituais sociais, apontadas por Zinberg como importantes elementos controladores dos efeitos das substâncias psicoativas.

Porém, a vigência de uma política oficial proibicionista em relação à *Cannabis* introduz algumas dificuldades no controle ritual de seu uso, especialmente em relação ao acesso à substância. O *status* legal do uso religioso da ayahuasca significa que o acesso ao Daime, garantido durante os rituais, mas em dosagem regulada pelos comandantes das cerimônias, implica em que

a obtenção da substância não se apresenta como um problema que desvie os usuários de outras considerações concernentes a sua vida cotidiana. O controle, por uma terceira pessoa, da distribuição da bebida impõe, também, uma disciplina ao uso no que concerne ao momento considerado adequado para a prática e a dosagem da substância. Mas no caso da *Cannabis*, sua ilicitude impede a concentração de sua produção, armazenamento e distribuição nas mãos de um grupo central que possa impor as normas doutrinárias e, ao mesmo tempo, a insistência por parte dos indivíduos em manter seu uso acaba por demonstrar alguns aspectos negativos quando este é feito fora das cerimônias.

Enquanto o Santo Daime é invariavelmente utilizado dentro do contexto ritual, a não ser, quando tomado em pequenas quantidades, como remédio, é freqüente o uso extra-ritual da Santa Maria. Mas esse uso da *Cannabis* por daimistas pode provocar um efeito de *flash back*, em alguns casos levando os sujeitos a reviverem experiências passadas com o Daime, só que, dessa vez, sem contarem com o apoio do ritual. As conseqüências podem ser dolorosas e desconcertantes, principalmente para usuários inexperientes e para aqueles com problemas psicológicos. Ocasionalmente, podem, também, gerar dificuldades de integração à vida normal e uma falta de motivação para tudo que não seja atividade "espiritual", prejudicando o desempenho do indivíduo nos estudos ou no trabalho.

Mas, enquanto sejam raros os casos em que surgem dificuldades psicológicas desse tipo, os problemas mais sérios decorrem da quebra da maneira ritual de adquirir a substância. Em vez de cuidar do "jardim de Santa Maria", onde as normas doutrinárias são simbolicamente marcadas e reforçadas, o proibicionismo obriga os usuários a recorrer a traficantes. Dessa forma, eles têm que enfrentar todos os perigos inerentes ao contato com o submundo e sua violência, além de correr o risco de serem presos pela polícia, e de sofrer toda sorte de maus tratos e humilhações. Isso, de fato, tem acontecido com alguns seguidores do Padrinho Sebastião, sendo essa a origem de grande parte da publicidade negativa que esse grupo daimista vem sofrendo nos últimos anos.

Portanto, reflete-se aqui, de forma quase paradigmática, a importância do meio ou *setting* nos efeitos psíquicos e sociais do uso de substâncias psicoativas. Como sustenta Zinberg, o uso controlado é resultado de aprendizagem social e requer condições sociais e culturais favoráveis para se desenvolver adequadamente. No presente caso, onde tratamos de rituais, não só sociais, mas religiosos mesmo, vemos o quanto esses controles sociais podem ser efetivos quando um *status* lícito permite seu pleno desenvolvimento, mesmo em se tratando do uso de substâncias potentes como a ayahuasca.

Por outro lado, quando a proscrição dificulta a consolidação e a institucionalização de normas e rituais de uso, como ocorre no caso da Santa Maria, seu poder controlador é diminuído, tornando mais difícil a prevenção de efeitos indesejáveis. Afortunadamente, no caso dos daimistas "marianos", a adesão à doutrina provê uma estrutura para suas vidas condizente com aquela que Grund considerou importante para a manutenção dos processos auto-reguladores que promovem o uso controlado de substâncias psicoativas.

Referências bibliográficas

ADIALA, J. C. (1986). "A criminalização dos entorpecentes", *in: Seminário Crime e Castigo*. Rio de Janeiro: Fundação Rui Barbosa.

_____. (1986). *O problema da maconha no Brasil – ensaio sobre racismo e drogas*. Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Série Estudos, nº 52, outubro.

ALVERGA, A. P. (1998). *O evangelho segundo Sebastião Mota.* Céu do Mapiá-AM: Ed. CEFLURIS.

ANDRADE, A. P. (2001). "Contribuições e limites da União do Vegetal para a nova Consciência religiosa", *in:* B. LABATE e W. SENA ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

BENNETT, C.; L. OSBOURN; e J. G. OSBOURN (1995). *Gold the tree of life-marijuana in_magic and religion.* Califórnia: Access Unlimited.

COUTO, F. R. (1989). *Santos e xamãs.* Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília.

EMBODEN Jr., W. A. (1972). "Ritual use of *Cannabis sativa L.* – a historical ethnographic survey", *in:* P. T. FURST (org.), *Flesh of the Gods: the Ritual use of hallucinogens*. Nova York: Praeger.

ESCOHOTADO, A. (1989). *Historia de las drogas*, 3 vols. Madri: Alianza Editorial.

GOULART, S. L. (1996). *Raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social: Departamento de Antropologia/FFLCH-USP.

_____. (2005). "Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: os casos do Santo Daime, da Barquinha e UDV", *in:* B. C. LABATE e S. L. GOULART (orgs.), *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras.

GRUND, J. P. C. (1993). *Drug use as a social ritual – functionality, symbolism and determinants of self-regulation.* Roterdã: Instituut voor Vesslving-sondeerzoek.

LABATE, B. C. (2000). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Unicamp.

MACRAE, E. (1992). *Guiado pela lua – xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime.* São Paulo: Brasiliense.

MORTIMER, L. (2000). *Bença Padrinho!*. São Paulo: Céu de Maria.

OTT, J. (1995). *The age of entheogens*. Califórnia: Natural Products.

OVEJERO, F. C. (1996). *Relatos del Santo Daime*. Madri: AMICA.

SCHULTES, R. E. e A. HOFMANN (1987). *Plants of the Gods origins of hallucinogenic use.* Nova York: Alfred Van Der Marck Editions.

SILVA, C. M. (1985). "Ritual de tratamento e cura", *in: 1º Simpósio de Saúde Mental*, Santarém, Sociedade Brasileira de Psiquiatria.

ZINBERG, N. (1984). *Drug, set and setting-the basis for controlled intoxicant use.* New Haven e Londres: Yale University Press.

Anexo 1

UMA BELA HISTÓRIA
(Lúcio Mortimer)

Eu vou contar uma bela história
Da plantinha que mais tem amor.
Ela era bem pequenina
Padrinho viu e abençoou.

Ele disse preste atenção
Aqui tem uma força divina.
Quem souber dar consagração
Tem uma mãe que nos ensina.

Ela cura e alimenta
O amor em nosso coração.
O seu perfume nos acalenta
E nos conforta em nossa missão.

O anjo veio e foi dizendo
No sonho de nosso Padrinho:
Com esta planta também se cura
E tem mais luz no seu caminho.

Com galho verde em sua mão
O anjo veio e fez a profecia.
Agora vamos ter união
E mais respeito a Santa Maria.

Anexo 2

SANTA MARIA
(Padrinho Alfredo)

Quem não conhece Santa Maria
E faz uso dela todo dia
Vive sempre em agonia
Mas agora chegou como eu queria

Meu Senhor São João Batista
Jesus Cristo e São José
Agora chegou como eu queria
Agora chegou como Deus quer

Chegando como Deus quer
Daí tudo fica bem
Chegando como meu Pai quer
Chegou como eu quero também

Na vontade da Virgem Maria
Ela agora vai vigorar
Ela é do meu comando
E manda e eu comandar

Eu comando aquele crê
Em Jesus Cristo e São João
Que esta é a verdade
Que temos na nossa união

Vou dizendo assim para todos
E quero cumprir o que digo
Quem não for me ajudando
Não Prova que é meu amigo

Para todos nos manda esta ordem
Agora respeita quem quer
Mas aqui eu digo a todos
Vamos ser todos como Deus quer

Olhem todos bem para o Sol
E todos olhem bem para mim
Se ainda tem confusão
Mas meu Pai não pratica assim

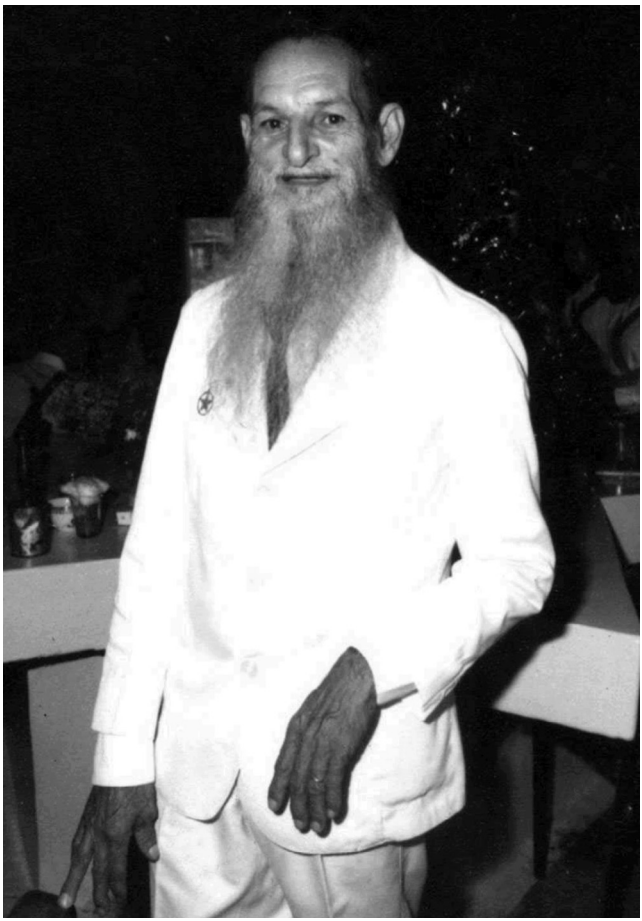
Deus Pai e Espírito Santo
Na nossa Mãe se encerra
Vamos todos afirmar paz
Deixa quem quiser afirmar guerra.

Santa Maria (Padrinho Alfredo)

Uma Bela História (Lúcio Mortimer)

Fardada do CEFLURIS toma daime – Igreja Lua Cheia, São Paulo (SP).
(Foto: Evelyn Ruman)

O Santo Cruzeiro (ou Cruz de Caravaca), principal símbolo religioso da doutrina do Santo Daime.
(Foto: Cibele Cellini)



Padrinho Sebastião, fundador do CEFLURIS. (Foto: Marco Garcie Imperial)

A FOLHA AMARGA DO AVÔ GRANDE: FLUXOS E REFLUXOS DO SAGRADO NO MACONHISMO POPULAR BRASILEIRO

Bruno César Cavalcanti[1]

Introdução

O título deste artigo ilustra a presença sagrada da *Cannabis sativa* em uma comunidade nativa do Brasil, os índios Fulniô, de Águas Belas, Pernambuco, registrada nos anos 1930 pelo etnólogo Estêvão Pinto. Trata-se de um importante exemplo de como um grupo autóctone re-elaborou, segundo seu sistema de crenças, a utilização de uma das mais controversas substâncias psicoativas. Chamaram-na de *Sewlihokhlá Sedayá*, a expressão em língua nativa do título acima, e que bem esclarece a força simbólica emprestada a este expediente. O presente artigo pretende colaborar com a esparsa bibliografia brasileira sobre a existência de usos sagrados da *Cannabis sativa* no país.

A discussão envolvendo maconha há alguns anos tornou-se complexa, descentralizando positivamente o debate institucional que o século XX construiu para o tema geral das drogas, particularmente dos psicoativos ilícitos. Hoje, predominam sustentações muito variáveis para a abordagem do tema da

1. Professor e pesquisador de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

Cannabis sativa. Desde as proposições de liberação do consumo (por cientistas, legisladores e governantes), ou de descriminalização, à retomada branda e ascendente de seu emprego medicamentoso. Teríamos mesmo uma inesperada harmonia de bandeiras libertárias, seja pelo interesse do capital têxtil, por indústrias de cosméticos, de cervejas, de licores, de produtos da linha *diet* e da moda, seja, evidentemente, por vários dos contingentes de consumidores hedonistas, militantes ou não do *legalize it*.[2] Todos circunstancialmente alinhados com algum interesse específico para com a planta maconha.

Mas, para além desse universo pragmático e/ou militante da *Cannabis*, existem possibilidades teóricas importantes fornecidas, se não pelo tema da maconha enquanto tal, ao menos pelas particularidades culturais do maconhismo, isto é, pelo consumo coletivo dessa planta e as várias formas de representação social correspondentes.

Aqui, estaremos seguindo um interesse antropológico bem específico, a saber, como e/ou sob que condições as formas, modelos ou padrões da adoção cultural de experiências com maconha no Brasil puderam encaminhar-se para ritualizações místicas, mágicas e/ou religiosas. Não bastasse a curiosidade em perseguir esse caminho, revisitando modelos culturais de sua sacralização, pensemos na vantagem adicional de atentar para fontes pouco utilizadas sobre um tema que tem, preferencialmente, o foco analítico centrado em sua larga difusão profana, marginal, e organizado na economia ilegal do tráfico, no Brasil e no mundo.

A condição invariável que aproxima diferentes níveis de envolvimento com maconha é a prevalência do caráter secreto. Nesse sentido, o segredo das ervas e seu emprego ritual no conhecimento de religiões afro-brasileiras, ou ritualizações específicas em grupos ameríndios, por exemplo, são aspectos capitais de um interesse desse tipo. Mas, como e onde se deram as antigas vinculações de maconha com o sagrado? Quais as dificuldades do esclarecimento sobre esses vínculos? E de que modo usos sagrados da maconha aportaram e/ou foram criados, re-elaborados e utilizados no Brasil?

---

2. Este é o nome de um famoso *reggae* de Peter Tosh, e que é bastante referenciado nos circuitos do militantismo *regueiro* mundial, de base ideológica no *rastafarianismo*. No Brasil, particularmente no Rio de Janeiro de meados dos anos 1990, divulgou-se a expressão *legalize já*, com igual intuito libertário, militante, mas sem apelo místico ou religioso.

No que se segue, deixaremos de lado o desenvolvimento e as modalidades dos usos profanos do maconhismo brasileiro, do que nos ocupamos em outro estudo mais extenso.[3] São dois os objetivos a seguir: primeiro, buscar evidências do consumo sagrado de *Cannabis sativa* no Brasil, particularmente no que concerne aos agrupamentos religiosos de vinculações afro-brasileiras, ameríndias e afro-ameríndias; e, em segundo lugar, observar como se deu a recepção desses vínculos prováveis da *Cannabis* na literatura antropológica dedicada aos segmentos sociais supracitados. Antes, porém, vejamos o percurso mágico-religioso desta planta em outros contextos e épocas.

Maconhismo antigo e formas do sagrado

Nativa da região do Himalaia Central, a planta é difundida remotamente na Índia e na China, tendo cruzado o Oriente Próximo e, talvez com a expansão árabe, alcançado o norte da África. Para alguns autores, como Solinas (1987, p. 73), a *Cannabis* participou do estabelecimento civilizacional no Vale do Nilo, através do fornecimento de fibra para tecidos. O fato é que, em seguida, favorecida com a grande expansão do povo Banto do noroeste rumo ao sul do continente, a planta passou a predominar em diferentes áreas geográficas e culturais da África e, assim, o costume acabou por chegar ao Brasil, com a própria invenção do país. Portanto, e mesmo que o interesse na fibra do cânhamo tenha aqui sido implantado pelo colonizador português, parece não restar dúvida sobre a prevalência negro-africana do maconhismo popular brasileiro.

Nos percursos transcontinental e transcultural, na direção leste-oeste (Ásia-América), a planta conheceria diferentes nuances do investimento simbólico e dos usos sociais que lhe devotaram os homens através dos tempos. Foi produto agrícola de manufaturas, remédio, veículo místico e hedonista. Na

---

3. Aí, utilizamos o termo *maconhismo* para toda e qualquer modalidade de uso de *Cannabis sativa*, ressaltando mais a conformação cultural coletiva e grupal que a tendência patologizante do comportamento individual (como ocorre com o termo *maconheiro*). Inicialmente, *maconhismo* foi expressão cunhada nos antigos estudos nacionais para ressaltar o vício da maconha, como os correspondentes alcoolismo e tabagismo. (B. C. Cavalcanti 1998).

bibliografia especializada, encontramos maior ou menor ênfase quanto aos usos simultâneos e/ou exclusivos (sagrado/lúdico-profano; medicamentoso/têxtil) da *Cannabis sativa*; e autores como Benet (1975) e Remini (s./d.) advogam a tese de que ao tempo do consumo social da fibra do cânhamo haveria o correspondente uso do psicoativo, sagrado ou profano, ou ainda do medicamento – ou seja, uma polivalência de usos numa mesma área cultural.Como lembra Mircea Eliade, "nenhuma planta é religiosa em si mesma, mas apenas pela sua participação num arquétipo ou pela repetição de determinados gestos ou palavras que, isolando a planta do espaço profano, a consagram" (Eliade 1988, p. 45). Nesse quadro de investimento simbólico sobre a natureza, as plantas com características psicoativas ocupam lugar de destaque, seja para gerar sistematização religiosa, seja para inflacionar o campo cultural de suas representações, adesões e conflitos sociais.

Sabe-se que os mais antigos registros dão conta de larga utilização medicamentosa de maconha na China, desde 5200-6200 anos a.C. E, muito embora alguns autores acreditem que aí ela também obteve reputação mágico-religiosa através de práticas xamânicas desaparecidas (Schultes e Hofmann 1993; McKenna 1995), o certo é que foi sob a forma de medicamento para diferentes males que a *Cannabis sativa* apareceu nos registros chineses, e como fonte de fibra possibilitou, entre outros, talvez a própria invenção do papel.

A planta aparece numa compilação do século I ou II d.C., que relata os ensinamentos atribuídos ao imperador Shen-Nung (2700 a.C.), indicada para a "debilidade feminina", a apatia e o reumatismo (Arnao 1980, p. 33; Remini s./d., p. 21). No Nei-Ching, tratado médico atribuído ao imperador Kwang-Ti (2698-2599 a.C.), é sugerido o uso das flores *ma-p'o* para a cicatrização de feridas; as sementes e a resina, para as infecções cutâneas e sistema nervoso; ou as sementes, em infusão para o combate de vermes em homens e animais domésticos; e, ainda, como tônico rejuvenescedor para os idosos. O óleo à base de *Cannabis*, chamado *may'u*, era indicado para mordidas de escorpiões e aranhas, ou para combater a caspa (Remini s./d., p. 22). Também outros tratados médicos posteriores, como o Rh-Va, de 1500 a.C., reproduzem os usos acima mencionados.[4]

---

4. Hui-Lin Li sugere que o ópio prevaleceria sobre a utilização de *Cannabis* na antiga

Ao contrário das fontes chinesas, para a Índia são abundantes as referências explícitas ao valor espiritual e mágico-religioso da maconha, especialmente na literatura sagrada dos Vedas. No Atarva-Veda (compilado por volta de 1600-1400 a.C.) a palavra *bhang* é sinônimo de "iniciação", do "caminho que conduz até Shiva", divindade da iluminação espiritual hindu. Sobre essa referência, escreveu Rowan Robinson que "o texto implora à planta sagrada que 'nos livre da calamidade' e nos 'proteja contra doenças e todos os demônios' [e que] a planta bangüê foi gerada quando os deuses agitaram o oceano celeste, usando o monte Mandara como bastão. Uma gota de néctar caiu sobre a terra e o cânhamo brotou no lugar" (Robinson 1999, p. 5). Este presente dos deuses representado pela planta maconha, segundo essa mesma tradição, tornar-se-ia algo predileto para Shiva e Indra. Robinson afirma ainda que, por volta de 1300 a.C., o consumo da mesma, tanto sagrado quanto profano, já era uma realidade comum na Índia (*idem*) Igualmente no Zen-Avesta, narrativa sânscrita de 600 a.C., a planta aparece destacada por suas virtudes místicas (Remini s./d., p. 26). As referências à religião da *Cannabis* na Índia são constantes nas escrituras sagradas e, mesmo nos dias atuais, a tradição se mantém em algumas variações do budismo e do hinduísmo. Diz-se que Vishnu criou a planta do *bhang*, e que Shiva, quando ardia com o veneno da serpente, confortou-se com ela.[5]

China, porque seria mais benéfico para a configuração de destaque que assumiria a estrutura familiar chinesa. Acredita o autor que os efeitos do ópio seriam menos dispersivos e/ou fantasiosos que aqueles da *Cannabis* (Li 1975). Valeria ainda lembrar, acerca da maior antiguidade do maconhismo chinês sobre aquele da Índia, que Schultes *et alli* (1975) lembram, em socorro da tese indiana sobre a origem do maconhismo, que a China a que se referira Lineus poderia ser o que hoje compreende a Índia. Sobre esta questão, ver Remini (s./d.) e Benet (1975).

5. Sobre a mitologia indiana da *Cannabis*, ver Remini (s./d.), Elwin (1979), Robinson (1999) e, especialmente, Campbell (1979), que afirma a crença, na Índia shivaísta, de que um guardião vive na folha do *bhang*, e que Shiva ensinara que se deveria, ao plantá-la, pronunciar, várias vezes, a palavra *bhang*, e, igualmente, no seu preparo, recomendava-se repetir a palavra sagrada. Narra Robinson (1999, p. 53): "Após brigar com sua família, Shiva se afasta indo até os campos ficar só. Oprimido por um sol inclemente, encontra abrigo sob uma planta alta de cânhamo e então esmigalha e come algumas de suas folhas. A merenda o revigora tanto que ele adota a planta como seu alimento preferido, tornando-se conhecido como o 'Senhor do

Acredita-se que da Índia a planta fora adotada na Pérsia e na Assíria, tendo sido usada para o preparo de incensos pelos assírios por volta de 900 a.C. (Schultes e Hofmann 1993; Robinson 1999). Segundo Mircea Eliade, "o êxtase xamanista induzido pelo fumo do cânhamo era conhecido no antigo Irã" (*apud* Robinson 1999, p. 49).[6]

Registros importantes, embora não consensuais, sobre a presença remota da maconha em situações sagradas, aparecem em Remini (s./d.) e Bennett, Osburn e Osburn (1995), que acreditam que entre os antigos hebreus, no Novo Testamento, e em outros contextos, estaria presente a *Cannabis sativa*.

No budismo *mahaiana*, acredita-se que o Buda vivera à base de uma semente de cânhamo por dia, durante os seis anos que antecederam sua iluminação (Robinson 1999, p. 55). Schultes e Hofmann (1993) afirmam também que, no Himalaia Central, o budismo tântrico admite o consumo ritual de *Cannabis* para a elevação da consciência. Sherman, Smith e Tanner (1999, p. 18) informam que a religião tântrica, desenvolvida no Tibet desde o século VII, utilizaria a planta para unir corpo, mente e espírito, além de considerar seu valor para a atividade sexual prolongada. Robinson (1999, pp. 56-57) ainda menciona a presença da planta no zoroastrismo e no judaísmo.

Sula Benet (1975, pp. 40-41) afirma ser difícil um esclarecimento definitivo nos estudos de contatos culturais envolvendo a planta. Lembra também a autora que o Velho Testamento faz referência ao uso da mesma, como incenso. Segundo ela, seria incorreta a tradução bíblica de *Cálamo*, equívoco que se mantém até mesmo na tradução de M. Lutero, e que se iniciou na mais antiga versão grega da bíblia hebraica, no século III a.C; pois, no texto original em hebraico do Velho Testamento, e em aramaico, a palavra *Kaneh* (ou *Keneh*) é empregada com o adjetivo *bosm* (hebraico) ou *busma* (aramaico), com significado de "aromático", e corresponderia ao *cana* do sânscrito, o *qunnabu* do assírio, o *kenab* do persa, e o *kannab* do árabe. Diz ainda, no Êxodus 30:23, que Deus direcionou Moisés a fazer o óleo sagrado composto de "*myrrh*, *sweet cinnamon*, *kaneh bosm* and *kassia*" (destaque meu). Como,

---

Bangue'". Informa ainda esse autor que, inicialmente, as preparações de *bhang* eram um segredo restrito aos sacerdotes brâmanes.

6. O trecho citado por Robinson aparece no livro de Eliade intitulado *Ancient Scythia and Iran*, onde este autor fala do alto prestígio religioso conferido ao *Bangha* (Eliade 1972, p. 31).

segundo Sula Benet, a raiz *kan* tem duplo significado, a saber, "cânhamo" e "cana", muitas traduções fazem *kaneh bosm* ser "cálamo". Com o tempo, as palavras *kaneh* e *bosm* foram fundidas em *kanabos* ou *kannabus*, palavras que possuem similaridade inconfundível com o termo *cannabis*, dos Citas.[7]

Acredita-se que a imensa difusão da planta foi auxiliada por tribos nômades que circularam pela região do Himalaia, colaborando para a sua adoção entre povos do leste, do oeste e do sul. Dentre os exemplos mais conhecidos, conta-se o dos Citas, que habitaram a Sibéria por volta dos séculos V e II a.C., e cuja descrição de Heródoto para o rito funerário envolvendo *Cannabis sativa* é bastante conhecida. Benet (1975) e McKenna (1995) querem acreditar que os Citas desconheciam a tecnologia do fumar, por se valerem de uma espécie de "sauna" canábica, através da qual realizavam seus rituais de purificação ligados às cerimônias funerárias (Heródoto s./d., pp. 358-359).

Também é bastante corrente a informação de que a mesma penetrou o Oriente Médio após a ascensão do Islã. Neste cenário cultural, ela seria particularmente apreciada pelos sufis. Segundo Robinson (1999, p.50), "uma urna funerária [...] que se acredita datar de 500 a.C., contendo folhas e sementes de maconha, parece ser a mais antiga prova incontestável do uso do cânhamo na Europa". Essa urna, segundo o autor, representaria a influência do culto dos mortos dos Citas. Porém, e ao contrário do que comumente se escreve, esclarece Antonio Escohotado que provavelmente, no mundo árabe, a *Cannabis* foi utilizada, de início, associada a grupos sociais específicos: seria o *haschisch al-fokora* (erva dos fakires), ou o *haschisch al-harafish* (erva dos truhanes), e que, por volta do século XII, diversos preparados de *Cannabis* e ópio tornaram-se referência para o entendimento de certos místicos, para a instituição da dança extática de júbilo, ou o êxtase.[8]

---

7. Segundo Robinson (1999, p. 50), o médico inglês Dr. Creithton escreveu em 1903 que "o favo mencionado no Cântico de Salomão (5:1) e a 'madeira de mel' que aparece em I Samuel 14:25-45 são *Cannabis*. Nesta última referência, Jônatas molhou uma vareta no favo, 'levou a mão à boca e seus olhos brilharam'".

8. Não sem motivo, a iconografia ocidental sobre o mundo árabe reproduz dançarinas ao lado de imagens de *narguilés*. Porém, esclarece Escohotado (1990, p. 264) que, salvo ordens místicas ligadas ao sufismo, a *Cannabis* não obteve espaço na cultura religiosa do mundo árabe, porque o Islã preconiza uma fé muito monoteísta e rigorosa, e que por isso nenhum "fármaco puede ortodoxalmente servir de vehiculo

No contexto religioso cristão, o maconhismo experimentaria uma crescente desaprovação, porque seria rapidamente associado com outras expressões culturais alheias a esse universo. Particularmente, isso parece ter ocorrido quando o imperador Constantino, no século III, converte-se ao cristianismo, elegendo-o como religião oficial do Império Romano, mas também quando, logo em seguida, o imperador Teodósio baniu a prática de todas as demais formas religiosas. Este processo excludente tornou-se mais enfático quando, no século XII, a Inquisição declarou guerra à utilização das ervas e outros preparados denominados "de bruxas", ou ainda, em 1484, com as medidas repressivas do papa Inocêncio VIII (Robinson 1999, p. 50). Na verdade, uma sucessão de medidas da Igreja, ao longo de toda a Idade Média, ajudou na recepção extremamente "demonizada" que teriam os usos místicos de *Cannabis* e/ou outras ervas. A lei Sálica, de 424, e o terceiro Concílio de Tours, de 813, por exemplo, conduziriam para uma moral cristã sobre o uso de drogas baseada no que Carneiro (1994, pp. 28-31) descreveu como sendo a "recusa aos analgésicos, aos eutanásicos, aos afrodisíacos e aos alucinógenos". Ora, com exceção dos eutanásicos, a *Cannabis sativa* poderia compor em todos os outros casos, em maior ou menor grau. A associação da planta com bruxas e feiticeiras medievais, sob a forma de filtros, pomadas e ungüentos, parece certa para vários estudiosos da matéria (Carneiro 1994, p. 31; Remini s./d., p. 57; Arnao 1980, p. 34).

Enquanto produto medicamentoso, no entanto, a utilização da planta prosseguiria sua rota de expansão, na farmacopéia popular, através de prescrições que incluíam o tratamento da sífilis e de outras doenças sexualmente transmissíveis, como a blenorragia (Remini 1999, p. 57).

Igualmente, o consumo profano e hedonista manter-se-ia, desde que na clandestinidade, cabendo unicamente à expressão literária a sinalização dessa existência (como na obra de Boccacio ou de François Rabelais). Na modernidade, com o arrefecimento do poder da Igreja ante o controle social do Estado laico, a medicina moderna recuperaria, no século XIX, o interesse medicamentoso pela planta, particularmente em neurologia. Mas a dimensão sagrada de

---

místico". Segundo Leroi-Gourhan (1984, p. 152), o chamado *narguilé turco* é, na verdade, originário da Índia, reforçando assim a idéia de que a *Cannabis* foi um fator aproximativo entre esses dois universos, através da difusão cultural desse apetrecho da cultura material maconhista.

sua utilização não mais se expressaria nessa ordem que anunciava a nova organização legal do Ocidente.

O primeiro grande momento da onda proibicionista moderna, que incidiria sobre o maconhismo, pode ser localizado na invasão do Egito por Napoleão Bonaparte, na virada do século XVIII para o XIX, pois ele não apenas tomou medidas proibitivas ao plantio, consumo e comercialização de *Cannabis*, como ainda inaugurou o procedimento de destruir plantações por meio da queimada pública da produção apreendida, procedimento que viria a ser adotado futuramente. Como uma espécie de "efeito perverso" desta postura, a campanha do Egito ajudou a despertar forte interesse sobre a maconha na Europa de então, o que fez Arnao (1980, p. 34) acreditar que a partir desse episódio o "uso medicinal de *Cannabis* entra na cultura européia", e Remini (s./d., p. 76) não hesita em considerar que "a campanha do Egito reacende a curiosidade sobre os efeitos da erva e propicia, através de textos de viajantes e cientistas atraídos pela conquista colonial, condições reais para seu estudo". O fato é que o século XIX é marcado por grande entusiasmo científico sobre as possibilidades terapêuticas da maconha, tanto na Europa (particularmente França e Inglaterra) quanto nos EUA, indicando-se o uso como antiespasmódico, antiepiléptico ou narcótico.

Mas o proibicionismo impor-se-ia definitivamente, contando para isso com a imprecisão dos usos medicamentosos, pois, como escreveu Carlini (1980, p. 685), o "uso de preparações brutas (extratos), cuja variabilidade química e deterioração com o tempo e luz faziam com que os efeitos clínicos fossem imprevisíveis". O declínio da aceitação de *Cannabis* pela medicina alopática tornar-se-ia ainda maior quando outras substâncias psicoativas introduzidas naquele século, sobretudo os derivados do ópio como a morfina e a heroína, mostraram-se deflagradores do que viriam a ser as toxicomanias da era industrial.[9] Não tardaria, então, que se associasse os efeitos da utilização da maconha àqueles das toxicomanias, e essa aproximação com a narcose dos opiatos conduziria o maconhismo, definitivamente, para a clandestinidade.

---

9. Talvez a primeira grande demonstração disso tenha sido a chamada "doença do soldado", no século XX, isto é, a dependência ocasionada pelo emprego da morfina nas guerras, sobretudo após a invenção da seringa hipodérmica.

As legislações especificadas nas primeiras convenções dos países signatários da montagem de uma política internacional de combate ao uso de drogas, a partir do início do século XX, vão ceder aos argumentos que tributariam à *Cannabis sativa*, num futuro breve, os malefícios da dependência química ou aquilo que Carlini (1980) chamou de "visão hecatômbica dos 'terríveis' efeitos deletérios da maconha". Desde então, salvo circunstanciais conjunturas históricas, por força e obra da predisposição ideológica e dos equívocos paradigmáticos aventados acerca das interpretações de sua sintomatologia e conseqüências sociais, o maconhismo receberia o tratamento sabido. Não apenas aquilo que se poderia interpretar como uso epidêmico seria alvo de restrições, mas, na verdade, toda e qualquer forma de uso de *Cannabis sativa* receberia a desaprovação institucional dos Estados moderno-industriais, o que acabou comprometendo as formas de legitimidade cultural da utilização da planta.

Usos africanos e ambiência brasileira

Para o que nos interessa mais diretamente neste artigo, *maconha* é palavra quibundo, *ma'kaña*, planta conhecida e difundida por todo o espaço civilizacional Banto, e além.[10]

A maconha torou-se uma espécie pandêmica adotada, de um modo ou de outro, em toda a África: ela é o deus Riamba, dos Kasai, no Congo (Robinson 1999; Schultes e Hofmann 1993, p. 100); indutora do transe entre os Kung

---

10. Para uma apreciação periodizada da expansão do povo Banto, entre o primeiro século e a chegada dos portugueses na África, ver McEvedy (1995); e, ainda, Obenga (1985), para um conhecimento detalhado do vastíssimo universo Banto. Como veremos, também no Brasil será à herança Banto que, por exemplo, Roger Bastide associará à presença da planta em cultos religiosos herdados da África. Ainda sobre esse tema, Felgas (1965, p. 81) refere-se ao emprego de *liamba* sem, contudo, oferecer maiores detalhes. Também Reininger (1972, p. 100) alude à presença sagrada da maconha no antigo Congo Belga, ao que chamou de *Congo Cult*. Mesmo que aqui privilegiemos os vínculos evidentes desse povo com a *Cannabis* e com a presença africana no Brasil, sabe-se que outras comunidades africanas fizeram e fazem uso da planta. Mas, a julgar pelo esquema traçado por McEvedy, os povos assimilados pela imensa expansão Banto rumo ao sul atestam a importância desta civilização na propagação, também, do maconhismo africano.

(Devereux 1993, pp. 138-139); conhecida dos Zulus; e, também, interditada pelos tabus observados no oráculo do veneno entre o povo Zande, do Sudão (Pritchard 1976). Porém, não é suficiente o conhecimento disponível sobre a variedade do maconhismo religioso africano, e é quase impossível a reconstituição satisfatória da sua história afro-brasileira. Partiremos, assim, da aceitação da tese sobre a procedência afro-brasileira do maconhismo nacional, o que não exclui a contribuição representada, ao menos desde o século XVIII, pela introdução do cultivo da fibra do cânhamo da parte dos colonizadores portugueses (Corrêa 1984[1928], p. 471).

Em favor da supremacia africana sobre nosso primeiro maconhismo popular colonial, temos a sua rica sinonímia. No Brasil, a *Cannabis sativa* foi *pango*, nas referências mais antigas, e ainda *fumo de Angola*, *liamba*, *riamba* e *diamba*. Este último nome predominou sobre *pango* e *fumo de Angola*, no século XIX, e cedeu espaço, no século XX, para *liamba*, até ser definitivamente vencido por *maconha*. Foi ainda igualmente denominada *erva-do-diabo*, particularmente na imprensa diária, quando das campanhas de profilaxia após os anos 1940.

Quando fora possível anotar a presença de maconha em ritos sagrados de populações específicas, não tínhamos, no Brasil, a reflexão sobre o tema; e quando a antropologia nacional dedicou-se ao estudo de muitas dessas comunidades, o maconhismo mergulhara na clandestinidade legal e moral, o que tornou a pesquisa etnográfica grandemente impedida de tratar satisfatoriamente do assunto. Bem entendido, a utilização de maconha não deixou de ser anotada pela etnologia brasileira, porém, e este é o problema que resenharemos a seguir, há uma incontornável dificuldade para esses autores em definir a importância do uso de *Cannabis* para os sistemas mágico e religioso a que se referem, quando escrevem sobre o tema em pauta. Os antropólogos dos cultos afro-brasileiros e afro-ameríndios referem-se constantemente ao maconhismo, ainda que com evidente discrição, ambigüidade e incômodo. Porém, vejamos outras citações que antecedem os textos etnográficos da antropologia brasileira.

Uma das mais antigas referências documentais do uso ritualizado da maconha num sistema de crenças, anotada por Mott (1986, p. 124) em suas pesquisas sobre a Inquisição no Brasil, dá conta de que, nas Minas Gerais de 1777, uma mulher de nome Brígida, “parda”, e “amasiada” com o angolano

Roque, encontrava-se a dançar calundus, fazendo trejeitos e mudanças, dando a cheirar a todos os

> circunstantes certo ingrediente [...] e que ficavam absortos e fora de si, e ensinava Brígida que as almas dos mortos se introduzem nos vivos. Dizia mais que o "calundu" é o melhor modo de dar graças a deus, e convidava a todas as pessoas da fazenda para vir ao "calundu" e se alguma escusava, lhe dava a cheirar e lhe chegava aos narizes uma erva com a qual ficavam absortos e fora de si e esquecidos das obrigações de católicos e entravam na mesma dança.

Muito tempo depois, em 1905, escreveria o Dr. Pires de Almeida, em seu A libertinagem no Rio de Janeiro, que "homens e mulheres de toda casta, completamente nus, afluíam aos candomblés e no meio de danças convulsionadas, e aos vapores de pango, faziam comemorações aos mortos" (*apud* Mott 1986, p. 125).

Jamais voltaria a merecer o uso de maconha tal força afirmativa em descrições de usos sagrados ligados à indução do transe. Também as citações futuras sobre maconha e religiosidade afro-brasileira deixarão de associar a planta às ritualizações alusivas aos mortos. Será muitas vezes o consumo em banhos iniciáticos a indicação sugerida, e mais raramente para induzir o transe, salvo os direcionamentos nesse sentido, nos empregos afro-ameríndios ou de domínio predominantemente Banto (Bastide 2001).

Mas, antes de iniciarmos a revisão dos etnólogos dos afro-brasileiros e de populações nativas do Brasil, convém resumir a inaugural e paradigmática descrição dos usos de maconha no país, realizada, em 1915, pelo médico baiano Dr. Rodrigues Dória, o primeiro autor nacional a escrever um texto unicamente dedicado ao tema do seu consumo popular em ascensão e difusão:

> os índios amansados aprenderam a usar maconha, vício a que se entregam com paixão, tornando-se hábito inveterado. Fumam também os mestiços [...] entre nós a planta é usada, como fumo, ou em infusão, e entra na composição de certas beberagens, empregadas pelos feiticeiros, em geral pretos africanos ou velhos caboclos. Nos candomblés – festas religiosas dos

> africanos, ou dos pretos crioulos, deles descendentes e que lhes herdaram os costumes e a fé, é empregada para produzir alucinações e excitar os movimentos nas dansas [*sic*] selvagens dessas reuniões barulhentas. Em Pernambuco, a herva [*sic*] é fumada nos catimbós – lugares onde se fazem os feitiços, e são freqüentados pelos que vão ali procurar a sorte e a felicidade.

Em Alagoas, nos sambas e nos batuques, que são danças aprendidas dos

> pretos africanos, usam a planta, e também entre os que porfiam na colcheia, o que entre o povo rústico consiste em diálogo rimado e cantado em que cada réplica, quase sempre em quadras, começa pela deixa ou pelas últimas palavras do contendor [...] É fumada em quartéis, nas prisões, onde penetra às escondidas, é fumada em agrupamentos ocasionais ou em reuniões apropriadas e nos bordéis (Dória 1958, pp. 2 e 5).

A descrição do Dr. Dória não apenas aponta o uso ritual (em infusão, em beberagens ou fumada) em comunidades negro-brasileiras e afro-amerín-dias, e em certos segmentos sociais marginalizados, como também insinua a presença unicamente hedonista e marginal por parte do que chamou de "índios amansados". Ora, Estêvão Pinto é enfático ao apontar o uso sagrado pelos índios Fulniô. Mas continuemos com os afro-brasileiros e seus cultos para, ao final, retomarmos o problema do uso por comunidades indígenas. O primeiro estudioso dos afro-brasileiros a citar nominalmente a maconha, vinculando-a a práticas religiosas, foi Manuel Querino, em *A raça africana e os seus costumes na Bahia*, de 1916. Além de inaugurar a tendência à citação do Dr. Rodrigues Dória, ele anotou a presença da planta nos candomblés, usada em prescrições de banhos iniciáticos. Além disso, Querino afirmou ser a *maconha* um sinôni-mo de macumba, na Bahia. Claro que essa sentença exigiria verdadeiros moinhos criativos de nossos etnólogos posteriores, numa disputa entre estudiosos da chamada "pureza nagô" e aqueles dedicados aos ritos e cultos tidos como mais "sincretizados", como o *candomblé de caboclo*, ou mesmo como o *catimbó*.

Contudo, o aspecto mais importante do texto de M. Querino não viria a receber o devido tratamento, a nosso ver, e diz respeito à vinculação sinonímica entre macumba e maconha. Há mais proposições curiosas que se podem aferir

da sentença de Querino. Sobretudo se pensarmos que *liamba*, *riamba*, *diamba*, *pango* e *fumo de Angola* foram expressões que predominaram, então, nas referências sociais profanas, e em marginalização crescente, para a *Cannabis sativa*.

Seria maconha um nome segredado – *ma'kaña* – entre as plantas sagradas? Que pistas poderiam ser fornecidas pelas macumbas Banto? Por que é exatamente o nome maconha que aparece como sinônimo da macumba, se, ao tempo de Querino, era expressão pouco utilizada? Teria essa palavra quimbundo invadido tardiamente o espaço profanizado do debate brasileiro sobre o consumo de *Cannabis sativa*, migrando do campo sagrado quando de sua impossibilidade deflagrada com as perseguições de terreiros de culto? Seria *maconha*, inicialmente, a palavra-segredo da *Cannabis* para uso místico ou mágico nos sistemas religiosos afro-brasileiros?

Essas não são questões de fácil resposta. Antes de tudo, porque não sabemos se, originalmente, seria religioso e/ou lúdico o Banto maconhismo popular brasileiro. Na verdade, estão aí lançadas perguntas para as quais é preciso aceitar, ainda, grandemente a mera conjectura.

As descrições factuais dos ritos a que se referem os antropólogos brasileiros jamais apareceram em seus textos de modo satisfatório, sendo algumas vezes apenas frases terceirizadas de anotações anteriores. E, nesse caso, não somam muito às descrições processuais sobre a parda Brígida, ou às contundentes e fantasiosas imagens sugeridas por Pires de Almeida. Mas, por outro lado, a insistência com que esses estudiosos tiveram que mencionar o tema não deixa dúvidas quanto ao consumo dessa planta (seja como erva de poder nos banhos iniciáticos, seja no poder de induzir o transe pela absorção da fumaça). Nosso problema é, então, não o questionamento de usos mágicos-religiosos da maconha, mas o lugar e a importância a eles atribuídos. O mérito destes registros etnográficos foi informar o uso da planta, e sua falta foi não precisar o mesmo.

Depois da sinalização de Manuel Querino, seria Gilberto Freyre a fazer a mais longa série de referências à maconha creditadas a um só autor clássico nacional. Evidentemente, Freyre não fora um estudioso específico (etnógrafo) dos cultos afro-brasileiros, ou de qualquer outro, e talvez mesmo por isso seus comentários são, nesse caso, mais relevantes e relativizadores quanto ao sentido de impureza ou inautenticidade que aparece nos demais escritos especializados.

Em *Casa grande e senzala*, ele recorda o Dr. Dória, cita a afirmação de Querino segundo a qual maconha e macumba são sinônimos, e reafirma a origem africana de sua inclusão na sociedade patriarcal brasileira. Escreve, ainda, que a planta gozaria de "virtudes místicas", entre os consumidores (Freyre 1987, p. 397). Em *Sobrados e mucambos*, Freyre (1981, pp. 396 e 650) afirma ser a maconha um dos traços culturais africanos que mais resistiria à desafricanização no Brasil, muito embora não seja claro o que estaria a dizer com essa afirmação. Se ele pensara em relação aos cultos religiosos, talvez tivesse em mente o segredo envolvendo as ervas sagradas. Mas, por conseqüência, tratar-se-ia da eleição de um nome e de um uso especificamente africano para a maconha.

Para Freyre, poder-se-ia pensar, em princípio, nos vícios de classe e de cor: maconha para negros e tabaco para brancos senhores. Em condições e áreas especiais da vida social, no entanto, eles encontrariam a ambiência da troca e da fusão de influências. Em *Nordeste* (Freyre 1985, p. 31), ele aponta para o que chamou de o "complexo da maconha", isto é, a parte litorânea compreendida pelo sul de Pernambuco e pelo norte de Alagoas, formada quando da instalação da lavoura de cana-de-açúcar, e que "não parece simples coincidência que se surpreendam tantas manchas escuras de tabaco ou de maconha entre o verde-claro dos canaviais". Para Gilberto Freyre, teria havido "evidente tolerância – quando não mais que tolerância – para a cultura dessas plantas voluptuosas".

O autor de *Guia prático e sentimental da cidade do Recife* (Freyre 1961, p. 106) voltou-se às implicações místicas do maconhismo, ao afirmar que no xangô do Recife as folhas de maconha, quando fumadas, "fecham o corpo do crente e lhes davam sonhos de amor", sendo fiel à sua interpretação erotizante para a herança cultural negro-africana. Esses vínculos entre o uso de maconha e as dimensões místico-religiosas e eróticas já se fariam presentes na participação de um de seus discípulos, Jarbas Pernambucano, que a pedido do mestre de Apipucos apresentara no I Congresso Afro-brasileiro, realizado no Recife, em 1934, a comunicação *A maconha em Pernambuco* (Pernambucano 1988). Após demonstrar a difusão do maconhismo profano, ao afirmar que a maconha é "mais divulgada do que se supõe entre a população baixa do Recife e de Maceió", onde "gazeteiros e malandros dizem usá-la como afrodisíaco", ele faria também a vinculação da planta com o catimbó, "onde se fuma a liamba para

diversos fins" (*idem*, pp. 185-191). Este nexo entre maconha e catimbó – ou cultos afro-brasileiros como a macumba – geraria uma série de referências mais ou menos veladas, mais ou menos explicitadas, em autores como Arthur Ramos, Roger Bastide e Câmara Cascudo.

Ao tratar, no segundo capítulo de *O negro brasileiro*, de ritos iniciáticos no candomblé *Jeje-Nagô*, Arthur Ramos afirmou que

> é a fricção enérgica da cabeça raspada com a infusão de folhas aromáticas, a ingestão de algumas destas infusões que hão de produzir o fenômeno da entrada do santo [...] Não consegui identificar as plantas utilizadas nos banhos e bebidas de iniciação, se bem que Manuel Querino afirme que uma delas seja a maconha ou liamba (Ramos 2001, p. 60).

Já no capítulo VI, intitulado "As práticas mágicas", ele, contudo, afirmaria (*idem*, pp. 158-160):

> Há substâncias que, embora não venenosas, produzem efeitos diversos e são por isso utilizadas nas cerimônias do culto e nas práticas da feitiçaria. Uma das mais conhecidas é a maconha a que já fizemos referência e tão bem estudada pelo Dr. Rodrigues Dória. A planta, que nada mais é do que o cânhamo indiano (*Cannabis sativa*, var. indica), chegou ao Brasil, através da África, onde é conhecida pelo nome de liamba, riamba, diamba, pango ou fumo de Angola. O próprio cultivo da planta, em certos pontos do norte do Brasil, é acompanhado de práticas mágico-fetichistas: cuidados de que cercam a planta, colheita que não deve ser feita na presença de mulheres e outras interdições. Já vimos como a maconha é utilizada nos candomblés, nas cerimônias litúrgicas. Nas práticas de feitiçaria também [...].

Portanto, como afirmamos anteriormente e veremos em seguida, a presença da maconha nos cultos afro-brasileiros não é registrada sem incômodos da parte dos etnólogos nacionais. Observe-se que, mesmo quando afirma claramente ter presenciado a utilização da planta nos candomblés, Ramos não descreve o procedimento ritual envolvido. E na segunda edição, em 1940, de seu livro acima citado (cuja data de publicação é 1934), ele faria

introduzir várias matérias jornalísticas sobre a propagação marginalizada do maconhismo nas páginas policiais da imprensa diária. Seu texto demora-se nas resenhas do consumo urbano criminalizado e abandona as pistas que levantara sobre a presença sagrada nos cultos religiosos.

A verdade é que, em alguns autores, é mais visível o procedimento de atribuir à entrada da maconha na vida religiosa afro-brasileira um movimento marginal, uma espécie de elemento externo penetrando em certas práticas da *macumba banto* ou em aproximações com o *catimbó*. A ambigüidade marcaria, cada vez mais, as citações dos pesquisadores subseqüentes, quando não, marcaria a afirmação contundente do caráter alienígena dessa presença ante uma presumida tradição "pura", levando à "degradação" da "tradição" herdada da África.[11]

Razões para tal procedimento não faltaram. De modo mais enfático, isso parece ter ocorrido desde a década de 1930, pois é nesse período que teríamos tanto a formação de federações de cultos afro-brasileiros e o incremento da repressão policial a estes mesmos cultos, quanto o advento das políticas do Estado de combate ao consumo de maconha no país.

Roger Bastide é o protagonista máximo desse conflito, tendo abordado a questão, sempre de modo breve, em vários de seus famosos escritos sobre as formas religiosas derivadas do contingente de africanos escravizados, de seus descendentes, e de quantos aderissem aos afro-brasileiros.

Em *Cavalos de santo – um esboço de uma sociologia do transe místico* (Bastide 1983, p. 297), ele escreveu que a maconha estaria presente nos cultos sob a forma de erva para banhos. Mas, em *As américas negras* (Bastide 1974, pp. 79 e 81), ele negaria sua presença nos candomblés, incluindo-a, contudo, na prática do catimbó para provocar o transe. Diz ele que ocorreria, em muitos casos, uma justaposição de cultos, e que certos psicoativos seriam utilizados após o transe, como o fumo, como símbolos de possessão por espírito de índio, e não para provocar o transe propriamente, que seria "determinado unicamente pela música". Bastide empenhou-se em atentar para fronteiras entre o que considerava as tradições Banto e os cultos afro-ameríndios, por um lado, e os cultos da tradição nagô, por outro.

---

11. Sobre esse aspecto, as fronteiras religiosas entre as variedades de cultos de matriz indígena e/ou africana, ver o artigo de Roberto Motta, publicado neste livro.

Assim, em *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*, Bastide (1945, p. 95) defendeu que "como o candomblé de caboclo é o indigenismo do povo", talvez assim fosse possível a intromissão da maconha nos cultos africanos, dado o sincretismo; e, para ele, a polícia, "regulamentando os candomblés, prestou-lhes o serviço de fazê-los voltar ao seu primitivismo e à sua antiga pureza". Em auxílio dessa tese, ele voltaria, ainda, ao tema em 1958, com o seu clássico *O candomblé da Bahia – rito nagô* (Bastide 2001, p. 52), onde, ao referir-se aos rituais iniciáticos, advoga:

> Depois da depilação, tem lugar a lavagem da cabeça com uma infusão de ervas; outras ervas são igualmente enfiadas na boca, para serem engolidas. Essa lavagem tem grande importância, pois é o que determina a possessão; por isso o segredo de sua composição é ciosamente guardado. Manuel Querino afirma que a maconha (ou liamba) faz parte da preparação; é possível; também muitas vezes vi suco de jurema em poder de sacerdotes (é verdade que do tipo banto).

Roger Bastide, considerado entre os antropólogos como uma espécie de fundador da chamada "pureza nagô", via nas formas do candomblé de procedência Banto, e nas formas híbridas a ele vinculadas, marcas de corrupção de tradições originais (*idem*, pp. 64 e 281). Este posicionamento seria reafirmado, entre outros, por Álvaro Rubin de Pinho, que escreveu sobre a existência de relatos do emprego no catimbó e em candomblés de caboclo, negando a sua inclusão no candomblé nagô da Bahia, dada a menor receptividade deste para o sincretismo (Pinho 1975, p. 294). Mas houve quem negasse a estratégia de resolver o problema empurrando-o para os domínios do catimbó. Em socorro deste último, a escrita mais atuante foi a de Câmara Cascudo.

Em suas *Notas sobre o catimbó*, apresentadas no I Congresso Afro-brasileiro, Cascudo (1988, p. 84) lembra a vinculação sinonímica feita por Manuel Querino entre a macumba e a maconha, o que, para ele, atestaria anteriores vínculos do maconhismo com as tradições chegadas de África. Já em *Meleagro* (Cascudo 1978, p. 102), ele é enfático ao afirmar nunca ter visto um mestre de mesa fumando maconha, e que ela "é fumada fora do catimbó". Apenas no seu *Dicionário do Folclore Brasileiro* (Cascudo 1984, p. 45) ele admitiria que "nos catimbós usam, rara e sempre ocultamente, o óleo da liamba nos trabalhos

mais difíceis". Mas voltaria, em seu *Made in África* (Cascudo 1965), a defender a influência negra do maconhismo nacional ao afirmar que maconha é o tabaco da África.

O fato é que, na literatura especializada, parece ter predominado a divulgação do maconhismo mágico-religioso com as formas mais sincréticas, representadas pelo chamado candomblé de caboclo e pelo catimbó.[12] Curiosamente, a quase totalidade dos dicionários especializados em religiões afro-brasileiras cita abundantemente a *Cannabis sativa*, particularmente os compêndios sobre as plantas sagradas. Com a exceção do *Dicionário de cultos afro-brasileiros* (Cacciatore 1988, p. 104), onde se afirma que ela é fumada "em cerimônias rituais de alguns cultos afro-ameríndios, como o catimbó" (pois segundo a autora "em candomblés, xangôs e umbandas não se sabe ao certo se é usada"), a maconha é amplamente dicionarizada como integrante do conjunto das ervas sagradas.[13]

Mais raramente, alguns autores passaram ao largo desse debate, como, por exemplo, Hutchinson (1975, p. 179), que pesquisou a Bahia do início dos anos 1950, e afirmou jamais ter visto ou ouvido falar no uso de maconha em comunidades de cultos religiosos afro-brasileiros e afro-ameríndios, seja de modo hedonístico e profano,seja de modo sagrado.

Corroborando esta idéia de maior aderência ao maconhismo pelas formas mais hibridizadas de determinadas experiências mágico-religiosas do Nordeste, escreveu Gonçalves Fernandes, em seu *Folclore mágico do Nordeste* (Fernandes 1938, p. 13), que, além do "maracá ameríndio e a jurema dos pajés tabajaras, que embriagam as gentes para melhor encenar as práticas", sobre-

---

12. Mesmo na literatura de divulgação do catimbó são encontradas referências não aprovadas à maconha. Cavalcante (s./d., p. 27) escreveu que "mesmo errando, estes feiticeiros do sertão repetem as mesmas experiências de todos os sacerdotes antigos, medievais e até de gurus moderno".

13. Ver, por exemplo, Verger (1995, p. 645), onde a *Cannabis sativa* é apontada como sendo "*Igbó* (maconha, cânhamo verdadeiro), e a *Cannabis* indica como *ídòfin*, *ídò* (*dudu*), *ìdò pupa*, *ìdòrò*, e *ìdòíísawo Àílà* (cana-de-jardim, cana-florífera, erva-conteira)"; Barros (1993, pp. 139, 141 e 145); Fonseca Junior (1995, p. 301); Camargo (1987); e mais recentemente Ming 2001, pp. 121, 182 e 202), onde o autor repete as indicações dadas por Pierre Verger.

tudo em Alagoas e Pernambuco, a maconha faria parte da "aparelhagem de nossos feiticeiros".

Valeria, por fim, citar uma importante passagem dos *Diários índios*, de Darcy Ribeiro, um autor que não é um etnógrafo de terreiros urbanos de cultos afro-brasileiros ou afro-ameríndios. Nesse estudo etnográfico sobre os Urubús-Kaapor (Ribeiro 1996, pp. 45, 55 e 56), pode-se, inesperadamente, apreciar uma bela descrição dos vínculos sagrados da maconha com a tradição afro-brasileira disseminada no meio rural, com uma população mestiça de índios e negros. Após constatar a grande disseminação do uso lúdico-profano da *Cannabis* na fronteira entre o Maranhão e o Pará (em Camiranga), e em busca do feiticeiro do lugar, Ribeiro escreveu:

> Localizei a verdadeira pajé do lugar, uma negra velha, maranhense, que, às escondidas, [...] faz suas sessões [...] me disse que para cantar era necessário arranjar uns cigarros. Logo ofereci os meus, mas verifiquei a rata, ela queria cigarros "temperados", isto é, com maconha [...] acaba conseguindo um pouco de liamba e um maço de fumo que entreguei à velha [...] mandou seu ajudante preparar alguns cigarros e, depois de fumar um, começou a cantar [...] cantou mais de uma hora; no meio dos cantos pedia água, cauim, tabaco temperado e até café e chá, que lhe eram servidos imediatamente com um espírito religioso.

Darcy Ribeiro ainda informa que a velha, na seqüência do consumo dos cigarros temperados, recebera os "encantados" ou espíritos (na ocasião ela "recebeu" a "Mãe d'água").

Atualmente, o debate sobre a presença da planta em cultos afro-brasileiros permanece inconcluso, ao menos no que concerne à variabilidade do "lugar" ritual da planta e as significações que lhe são atribuídas. Mott (1986, p. 123), mesmo admitindo a raridade desse uso, registra a informação do emprego da maconha por Exu manifestado em Salvador. Monique Augras, por sua vez, registra assim a fala de uma Pomba-Gira incorporada: "Eu sou eterna [...] tudo o que existe no mundo, da maconha à bagunça é o meu reino" (Augras 1987, p. 17). Mais recentemente, Raul Lody abordou o tema da presença da maconha, "em estado verde, viçosa", como "uma folha litúrgica do orixá Exu

ou do Vodum Elegbara, entre outras designações afro-brasileiras", acrescentando ainda que dado

> um estigma nascente na sabedoria religiosa dos terreiros, especialmente no Candomblé e no Xangô, o uso ritual religioso da maconha é específico e afeto à exclusividade litúrgica de Exú, não assumindo prática generalizada no terreiro entre seus participantes e simpatizantes (Lody 1995, p. 183).

Logo, poderíamos falar numa nova forma de posicionamento que, abandonando o ideal da chamada pureza nagô (e a "peleja" com o catimbó), não deixa de recuperar as assertivas de Querino (macumba e maconha), através do vínculo à Pomba-Gira e/ou Exu.

A folha amarga do Avô Grande: conclusões

Como afirmamos na abertura deste artigo, os índios Fulniô, de Águas Belas, segundo as pesquisas já longínquas de Estêvão Pinto, nos anos 1930, adotaram a maconha em seu sistema religioso, chamando-a *Sewlihokhlá Sedayá* (traduzido, pelo autor, pela forma bem poética "A Folha Amarga do Avô Grande"). Segundo ele, entre este grupo indígena, a planta era utilizada para "preparar os ouvintes para as manifestações sobrenaturais" (Pinto 1956, pp. 155-156). Talvez seja esse o exemplo mais importante da inclusão ritualística de uma planta exógena por uma comunidade nativa brasileira, em que pese a ausência de maiores informações do autor. Porém, as dificuldades já presentes para a etnografia sobre o tema não nos permitem avaliar a real dimensão alcançada pela introdução da maconha em comunidades nativas.[14]

---

14. Estevão Pinto nada esclarece sobre a denominação indicada pelos Fulniô e uma possível vinculação com ancestrais míticos sugerida pelo "avô grande", o que aproximaria tematicamente esse emprego daquele presente na denúncia da "parda Brígida", no século XVIII. Por seu turno, Domingues (1988) relaciona xamanismo e maconha entre os índios Timbira (infelizmente, não tivemos acesso a esse estudo, consultando apenas o resumo da comunicação do autor nos Anais da SBPC, de 1988). Schultes e Hofmann (1993) dão como certo seu emprego religioso entre os Cora, do México, e os Cuna, do Panamá; e MacRae (em seu artigo nesta coletânea)

Mesmo ao tempo de seu trabalho de campo, o autor acima mencionado deixa claro que esse grupo indígena negava insistentemente ainda utilizar a planta, informando-o de que teriam substituído a maconha pela utilização ritual da Jurema. Ora, dado que esta última é nativa e abundante no nordeste do Brasil, é mais plausível supor que fora a utilização sagrada da Jurema que, talvez, proporcionara a inclusão ritualística de *Cannabis sativa*, e não o contrário. Estêvão Pinto insiste que tomara conhecimento do cultivo regular de maconha, mesmo que negado pelos seus informantes (Pinto 1956). O fato é que, nesse período, as campanhas de combate ao uso da planta já estavam em curso.

Para outros grupos indígenas brasileiros, os registros disponíveis informam a utilização prioritariamente recreativa, masculina e adulta – como é possível localizar em monografias de comunidades rurais do Nordeste brasileiro –, incluindo-se aí o uso para estimular trabalhos coletivos. É o caso dos Tenetehara, do Maranhão (Henman 1986, p. 103). Contudo, lembra Henman, que os estudou nos anos 1980, haveria um indício de um processo de sistematização de uso místico-religioso, provavelmente interrompido pelo contexto desaprovador que passou a predominar na sociedade brasileira. Escreveu o autor que, muito embora o xamanismo Tenetehara ocorra unicamente através da ingestão do tabaco, e que a maconha se encontre ausente dos principais ritos iniciáticos (*idem*, p. 104), esses índios afirmam fumá-la, também, "para favorecer a caça", pois "considera-se que o poder mágico da fumaça da maconha pode ser aproveitado para 'chamar' ou 'encantar' animais, particularmente pássaros e roedores como a paca, que seriam ávidos consumidores de suas sementes" (*idem*, p.106).

Por outro lado, assim como os Fulniô criaram uma expressão lingüística própria para a planta, os Tenetehara fizeram o mesmo para descrever os efeitos do uso de maconha, através da denominação em língua nativa *hê'mongatú*, uma "gíria" local com significado de "numa boa" ou "tudo bem" (*idem*, p.105).

Talvez não seja despropositado afirmar que a *Cannabis* – e isso vale para as comunidades afro-brasileiras, agrupamentos indígenas e populações caboclas das regiões Norte e Nordeste – encontrava-se em processo de sistematiza-

---

cita, além dos Cora e dos Cuna, os grupos mexicanos Tepehuas, que a denominam de *Santa Rosa*, e Tepecanos, que a chamam de *Rosa Maria* e a utilizam ritualmente em substituição ao peiote.

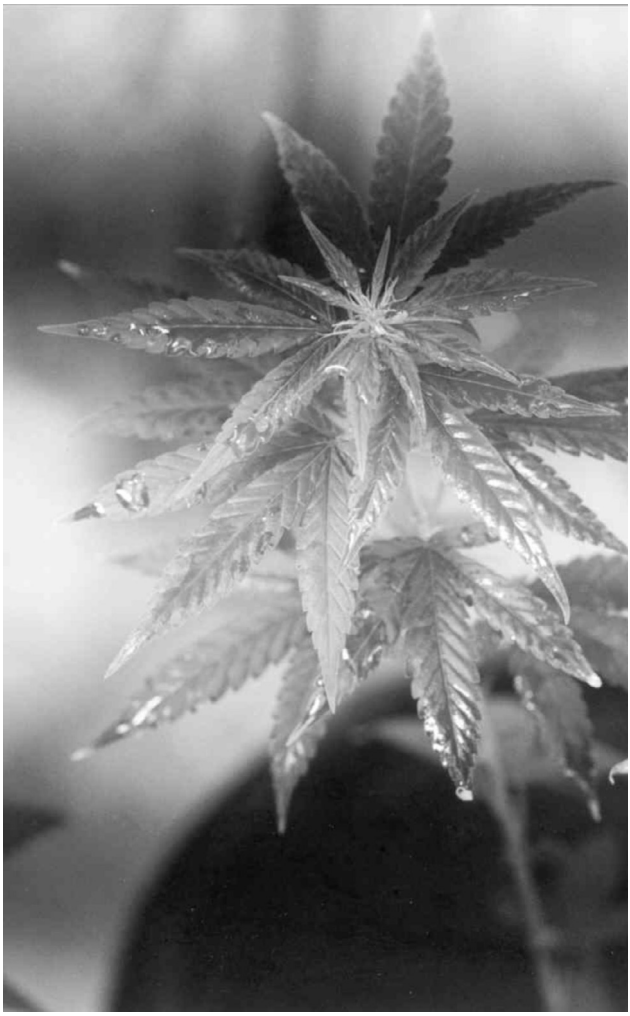
ção simbólica, de construção ritual dos usos possíveis, inclusive sagrados, quando a campanha proibicionista do século XX alcançou essas populações (mas não nos esqueçamos de que o caráter de "vício trazido pelo negro" por si mesmo foi um elemento deflagrador da reação social anteriormente já anotada).[15] Isso inviabilizou ou, mais provavelmente, empurrou esses usos para o espaço unicamente profano e marginalizado.

Igualmente, vários registros da literatura folclórica, e da etnografia de populações "caboclas", mencionam um uso lúdico e/ou medicamentoso da planta, adotado anteriormente ao proibicionismo generalizado e resistindo em algumas zonas pioneiras do maconhismo nacional, até algumas décadas atrás (Brandão 1914 e 1988; Chernoviz 1927; Ferrari 1960; Araújo 1962 e 1979; Pierson *et alli* 1972; Mota 1976; Duarte 1976 e 1982). Ainda no século XIX, por exemplo, Moraes (1881, pp. 300-301) referiu-se ao uso por "índios amansados", com a finalidade de produzir "sonhos agradáveis". Nessas comunidades, ameríndias e/ou caboclas, a maconha, se não teve uma conotação francamente religiosa, foi motivo de observações ritualizadas, particularmente quanto ao cultivo, mas também na restrição do consumo por mulheres, crianças e jovens de ambos os sexos. Desde o texto pioneiro do Dr. Rodrigues Dória, a literatura nacional devotada ao tema registraria o que muitos autores chamaram de "fetiches" relativos ao cultivo e à colheita (evitação da presença feminina, interdição do assovio etc.).

Poder-se-ia afirmar, em conclusão, que a *Cannabis sativa*, tendo chegado ao Brasil colonial, foi adotada tanto em sua consumação mágico-religiosa, como lúdico-hedonista. O que não nos parece possível concluir é se as formas sagradas aqui encontradas são diretamente tributárias de sistemas de crenças de origem africana, ou somar-se-iam entre as várias facetas da elaboração simbólica gestada sob a escravidão brasileira dos contingentes de africanos. O que sabemos é que na África encontram-se pistas apontando nas duas direções (uso sacramental e uso unicamente profano), e que, entre aqueles povos que utilizaram a planta de ambas as formas, encontra-se a grande família lingüística Banto, de onde veio grande parte dos escravos do Brasil.

---

15. Ver Maggie (1985), que mostra como já no século XIX a força policial relacionaria a maconha e a perseguição aos cultos de origem africana no Brasil.



Cannabis sativa.
(Fotos: Pedro Luz)

Muito provavelmente, como sugere Henman (1986), não apenas o uso sagrado de maconha pelos indígenas brasileiros encontrava-se em gradual sistematização ritual, quando as campanhas proibicionistas impediram sua legitimação, mas, também, no espaço lúdico e profano das comunidades ribeirinhas – algumas delas indígenas –, do Nordeste (particularmente no Vale do São Francisco e no Vale do Mearim), também se organizavam formas legítimas e controladas de utilização da planta, quando se iniciou o seu implacável combate.[16]

A verdade é que as modalidades sagradas da utilização de *Cannabis* no Brasil foram desaparecendo do horizonte de visibilidade social. E este fato não deve ser esquecido quando analisamos a questão no presente. Pois, na atualidade do debate, seja no *rastafarianismo* adotado por grupos de seguidores no Brasil (Cunha 1991) e no mundo (Barret 1988; Davis e Simons 1983), seja, mais recentemente, na inclusão ritual da maconha por seguidores da doutrina do Santo Daime (veja-se o artigo de Edward MacRae, neste livro, e MacRae 1998), o vazio deixado pela extinção histórica da via sagrada no maconhismo brasileiro tende a funcionar como forte empecilho à legitimidade cultural reivindicada por esses usos contemporâneos, o que torna mais problemática alguma forma de aceitação social.

Uma vez relegado à clandestinidade, o expediente canábico não pôde ser resenhado detalhadamente nos sistemas religiosos afro-brasileiros e ameríndios, ou em outras formas híbridas de sua manifestação no Brasil. Portanto, ontem como hoje, é o conhecimento, e a discussão que dele poderíamos obter, quem perde. E são os consumidores dessa planta ilícita os que não encontram nos sistemas de crenças disponíveis um ancoradouro para ajustarem suas condutas numa forma de uso controlado por instâncias coletivamente aceitas.

---

16. A desestruturação de comunidades indígenas colaborou para a experiência anômica com a maconha. Pierson (1972, tomo II, p. 323) escreveu, nos anos 1950, citando Hohenthal, que no Vale do São Francisco os índios eram vistos como "gente frouxa, e inclinada a toda espécie de má conduta [...] como embriaguez em público e o abuso de maconha". Escreveu ainda que esta última seria uma acusação geral aos mesmos.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, A. M. (1962). "Escorço do folclore de uma comunidade", *in: Revista do Arquivo Histórico*, separata número CLXVI, São Paulo, Divisão do Arquivo Histórico.

_____. (1979). *Medicina rústica*. São Paulo: Ed. Nacional, 3ª edição.

ARNAO, G. (1980). *A erva proibida*. São Paulo: Brasiliense.

AUGRAS, M. (1987). "De Iyá mi a Pomba Gira". Comunicação ao V Ciclo de Estudos Sobre o Imaginário. Recife, DEANT/INPSO/FUNDAJ (*mimeo*).

BARRET, L. (1988). *The rastafarians*. Boston: Beacon Press.

BARROS, J. F. P. de (1993). *O segredo das folhas – sistema de classificação de vegetais no candomblé jeje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/UERJ.

BASTIDE, R. (1945). "Imagens do nordeste místico em branco e preto", *in: O Cruzeiro*, Rio de Janeiro.

_____. (1971). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: EDUSP.

_____. (1974). *As américas negras*. São Paulo: Difel.

_____. (1983). "Cavalos dos Santos: um esboço de uma sociologia do transe místico", *in: Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Editora Perspectiva.

_____. (2001). *O candomblé da Bahia – rito nagô*. São Paulo: Cia. das Letras.

BENET, S. (1975). "Early diffusion and folk uses of hemp", *in*: V. RUBIN (org.) *Cannabis and Culture*. Chicago: Mounton Publishers.

BENNETT, C.; L. OSBURN; e J. OSBURN (1995). *Green gold the tree of life – marijuana in magic & religions*. Califórnia: Acces Unlimited.

BRANDÃO, A. (1914). *Viçosa das Alagoas*. Recife: Imprensa Oficial.

_____. (1988). "Os negros na História de Alagoas", *in: Estudos Afro-Brasileiros*. Recife: Ed. Massangana.

CACIATORE, O. G. (1988). *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 3ª edição.

CAMARGO, T. L. de A. (1987). *Plantas medicinais e rituais afro-brasileiros*, vol. I. São Paulo: ACMED.

CAMPELL, J. M. (1979). "Bhang (pers.), Ganja (hindu), Vijayã (*Cannabis indica*)", *in:* H. SCHLEIFFER (org.), *Narcotic plants of old world – an*

anthology of texts from ancient times to the present. Nova York: Lubrecht & Cramer.

CARLINI, E. (1980). "Maconha (*Cannabis sativa*): da 'erva do diabo' a medicamento do establishement", *in: Ciência e Cultura*, Revista da SBPC, 32(5), pp. 684-689.

CARNEIRO, E. (1988). *O quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 4ª edição.

CARNEIRO, H. (1994). *Filtros, mezinhas e triacas – as drogas no mundo moderno*. São Paulo: Xamã/VM Editora.

CASCUDO, L. da C. (1965). *Made in África (pesquisas e notas)*. Rio de Janeiro: Ed. Cia. Brasileira.

_____. (1978). *Meleagro – pesquisa do catimbó e notas de magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2ª edição.

_____. (1984). *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 5ª edição.

_____. (1988). "Notas sobre o catimbó", *in: Novos Estudos Afro-brasileiros*. Recife: Massangana.

CAVALCANTE, S. (s./d.). *Feitiços do catimbó*. Rio de Janeiro: Ed. Eco.

CAVALCANTI, P. (1936). "Relatório", *in: Assistência a Psicopatas*, vol. 6, Recife, Assistência a Psicopatas de Pernambuco.

CAVALCANTI, B. C. (1998). *Dançadas & bandeiras – um estudo do maconhismo popular no nordeste do Brasil*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Recife, UFPE, 1998.

CHERNOVIZ, P. L. N. (1927). *Formulário e guia médico*. Paris: André Blot Editor, 19ª edição.

CORRÊA, M. P. (1984[1928]). *Dicionário das plantas úteis do Brasil e das exóticas cultivadas*. Rio de Janeiro: Min. da Agricultura/IBDJ.

CUNHA, O. M. G. da. (1991). *Corações rastafari*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional.

DAVIS, S. e P. SIMON (1983). *Reggae: música e cultura na Jamaica*. Coimbra: Centelha.

DEVEREUX, Paul. *O xamanismo e as linhas misteriosas*. Lisboa: Editorial Estampa.

DOMINGUES, S. A. (1988). "*Xamanismo e maconha numa aldeia Timbira*", *in: Anais da Reunião Anual da SBPC*, resumo 23-B.

DÓRIA, R. (1958). "Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício", *in: Maconha – coletânea de trabalhos brasileiros*. Rio de Janeiro: Min. da Saúde, 2ª edição.

DUARTE, A. (1976). *Folclore negro das Alagoas*. Maceió: DAC.

_____. (1982). "O tema da maconha no folclore", *in: Revista da Academia Alagoana de Letras*, Maceió, ano VIII, nº 18, pp. 107-117.

ELIADE, M. (1972[1967]) "Ancient Scythia and Iran", *in:* G. ANDREWS e S. VINKENOOG (orgs.), *The book of grass – an anthology of Indian hemp*. Middlesex.

_____. (1988). *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70.

ELWIN, V. (1979). "The origin of ganja", *in:* H. SCHLEIFFER (org.), *Narcotic plants of the old world – an anthology of texts from ancient times to the present*. Nova York: Lubrecht & Cramer.

ESCOHOTADO, A. (1990). *História de las drogas*. Madri: Aliança Editorial.

FELGAS, H. (1965). *As populações do norte de Angola*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2ª edição.

FERNANDES, G. (1938). *Folclore mágico do nordeste – usos, costumes e crenças e ofícios mágicos da população nordestina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FERRARI, A. T. (1960). *Potengi – encruzilhada no Vale do São Francisco*. São Paulo: Editora Sociologia e Política/Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

FONSECA JR., E. (1995). *Dicionário antológico da cultura afro-brasileira (português-yorubá-nagô-angola-gêge)*. Rio de Janeiro: FBB/MALTESE.

FREYRE, G. (1961). *Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife*. Rio de Janeiro: José Olympio, 3ª edição revista.

_____. (1979). *O escravo nos jornais brasileiros do século XIX*. São Paulo: Cia. Editora Nacional/IJNPS.

_____. (1981). *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2º tomo.

_____. (1985). *Nordeste*. Rio de Janeiro: José Olympio, 5ª edição.

_____. (1987). *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio 25ª edição.

HENMAN, A. (1986). "A guerra às drogas é uma guerra etnocida", *in:* A. HENMAN e O. PESSOA JR. (orgs.), *Diamba sarabamba*. São Paulo: Ground.

HERÓDOTO (s./d.). *História*. Rio de Janeiro: Ediouro.

HUTCHINSON, H. W. (1975). "Patterns of marijuana use in Brazil", *in:* V. RUBIN (org.), *Cannabis and culture*. Chicago: Mouton Publishers.

LEROI-GOURHAN, A. (1984). *Evolução e técnicas II – o meio e as técnicas*. Porto: Edições 70.

LI, H.-L. (1975). "The origin and use of *Cannabis* in Eastern Asia: their linguistic-cultural implications", *in:* V. RUBIN (org.), *Cannabis and culture*. Chicago: Mouton Publishers.

LODY, R. (1995). "*Ngunzu Pango*", *in: O povo do Santo- religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas.

MACRAE, E. (1998). "Santo Daime and Santa Maria – the licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of *Cannabis* in a Brazilian Amazonian Religion", *in: 9th International Conference on The Reduction of Drug Related Harm*. São Paulo (*mimeo*).

_____. (2005). "Santo Daime e Santa Maria— usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas —", *in:* B. C. LABATE e S. L. GOULART (orgs.), *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras.

MACEVEDY, C. (1995). *The Penguin Atlas of African History*. Londres: Penguin Books.

MCKENNA, T. (1995). *O alimento dos deuses*. Rio de Janeiro: Editora Record.

MAGGIE, Y. (1985). "Ocidente, maconha e misticismo", *in:* M. SABINA (org.), *Maconha em debate*. São Paulo: Brasiliense.

MING, A. (2001). *Des plantes et des Dieux dans les cultes afro-brésilien – essai d'enthnobatanique comparative Afrique-Brésil*. Paris: L'Harmattan.

MORAES, M. (1881). *Phytographia ou botânica applicada à medicina, às artes e à industria*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier.

MOTA, L. (1976). *Sertão alegre: poesia e linguagem do sertão nordestino*. Rio de Janeiro: Editora Cátedra/MEC.

MOTT, L. (1986). "A maconha na História do Brasil", *in:* A. HENMAN e O. PESSOA JR. (orgs.), *Diamba sarabamb*a. São Paulo: Ground.

MOTTA, R. (2005). "A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano", *in*: B. C. LABATE e S. L. GOULART (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras.

OBENGA, T. (1985). *Les Bantu – langues, peuples, civilisations*. Paris: Présence africaine.

PERNAMBUCANO, J. (1988). "A maconha em Pernambuco", *in: Novos estudos Afro-Brasileiros*. Recife: Massangana, edição fac-similar.

PIERSON, D (org.) (1972). *O homem no Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: SUVALE.

PINHO, Á. (1975). "Social and medical aspects of the use of Cannabis", *in:* V. RUBIN (org.), *Cannabis and culture*. Chicago: Mouton Publishers.

PINTO, E. (1956). *Fulniô – os últimos tapuias*. São Paulo: Ed. Nacional.

PRITCHARD, E. E. E. (1976). *Brujeria, magia y oraculos entre los Azande*. Barcelona: Editorial Anagrama.

QUERINO, M. (1988). *Costumes africanos no Brasil*. Recife: Massangana.

RAMOS, A. (2001). *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 5ª edição.

REMINI, E. (s./d.). *O barato da História – ensaio etnobotânico sobre a Cannabis sativa*. São Paulo: Ed. Escrita.

RIBEIRO, D. (1996). *Diários índios – os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Cia. das Letras.

REININGER, W. (1972[1967]). "Congo cult", *in:* G. ANDREWS e S. VINKENOOG (orgs.), *The book of grass – an anthology of Indian hemp*. Middlesex.

ROBINSON, R. (1999). *O grande livro da Cannabis – guia completo de seu uso industrial, medicinal e ambiental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SHERMAN, C.; A. SMITH; e E. TANNER (1999). *High ligths – an illustrated history of Cannabis*. Berkley: Ten Speed Press.

SHULTES, R. e A. HOFMAN (1993). *Plantas de los Dioses*: *orígenes del uso de los alucinógenos*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.

SHULTES, R. *et alli* (1975). "Cannabis: an exemple of taxonomic neglect", *in: Cannabis and culture*. Chicago: Mounton Publishers.

SOLINAS, P. (1987). "A família", *in:* F. BRAUDEL (org.), *O mediterrâneo – os homens e a herança*. Lisboa: Teorema.

A coletânea, reunião de quatorze artigos de colaboradores de cinco países, vem ocupar uma lacuna na reflexão das Ciências Sociais sobre o tema das drogas ou das plantas psicoativas. Através do enfoque da etnologia, da antropologia, da história e da etnobotânica são analisados diversos contextos de consumo de substâncias psicoativas. Variedades de rapé utilizadas por povos indígenas da Amazônia, raízes como a jurema nordestina ou a iboga do Gabão, a folha de coca nos Andes e na Amazônia, a *Cannabis* nos ambientes afro e indígena, a ayahuasca da selva peruana aos grandes centros urbanos brasileiros e algumas outras espécies menos conhecidas, são alguns dos temas abordados na obra. Destaca-se como o consumo de plantas de poder está associado à organização de complexos sistemas cosmológicos, ao surgimento de ricos cultos sincréticos, a promoção da identidade social, a redes multiétnicas de intercâmbio, ao gerenciamento de conflitos religiosos ou tribais, à produção artística, ao autoconhecimento, entre outras coisas. O uso destas substâncias implica numa articulação entre diferentes esferas da vida, como a política, a terapêutica, a xamânica, a estética e a cultural. A análise dos vários contextos e agentes explicita continuidades e descontinuidades entre os usos religiosos, profanos, modernos e tradicionais, ou entre substâncias naturais e artificiais, rompendo assim com dicotomias pouco úteis à reflexão sobre as "drogas". A leitura da obra destaca o uso ritual e religioso de psicoativos, praticado em diferentes culturas e épocas históricas, mas pode ser valiosa também para pensar o consumo de drogas na sociedade contemporânea, apontando para alternativas a uma política meramente proibicionista, dependente de um mercado ilícito que só dissemina, cada vez mais, violência, miséria, exclusão e guerra.

www.mercado-de-letras.com.br

[edição digital]

ISBN 978-85-7591-940-8

9 788575 919408